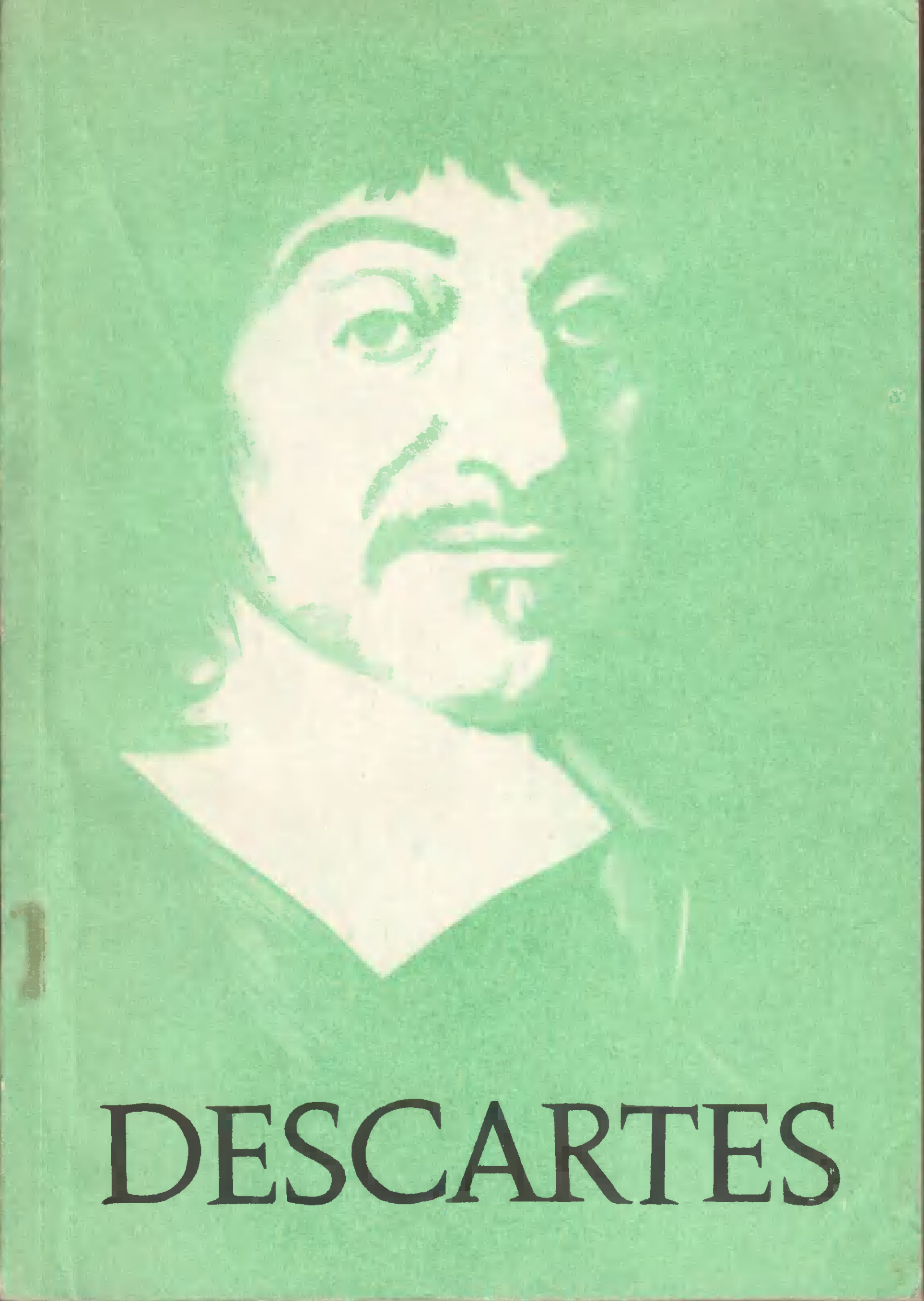


DESCARTES

Descartes şi spiritul
ştiinţific modern



RENÉ DESCARTES

Discurs despre metoda
de a ne conduce bine raţiunea
şi a căuta adevărul în ştiinţe

ACADEMIA ROMÂNĂ

Descartes şi spiritul ştiinţific modern



RENÉ DESCARTES

Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe

Traducere de Daniela Roventa-Frumuşani şi Alexandru Boboc

Note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
1990

Descartes et l'esprit scientifique moderne

●

RENÉ DESCARTES, *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*

Descartes and modern scientific thought

●

RENÉ DESCARTES, *Discourse on the Method of Properly Guiding the Reason in the Search for Truth in the Sciences*

Декарт и современный научный дух

●

РЕНЕ ДЕКАРТ, *Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науке*

ISBN 973-27-0139-0

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
R-79717 Calea Victoriei nr. 125, Sector I, București

Cuprins

Cuvînt înainte

Dezbaterea creatoare, la nivelul exigențelor actuale, a problemelor filosofice și științifice, precum și studierea și valorizarea personalităților marcante din istoria gîndirii universale și a celei românești constituie, într-o tot mai sporită măsură, o componentă centrală a făuririi noii culturi și a afirmării umanismului. Pe fondul înnoirilor profunde în creația valorică și al interacțiunii contemporane a civilizațiilor, filosofia acționează tot mai mult ca modalitate a noii instituiri valorice, contribuind la afirmarea unei culturi moderne, la creație autentică și înscrierea ei în patrimoniul culturii universale.

În consens cu noua revoluționare a condiției umane în lumea de azi, cercetarea noastră științifică și filosofică s-a angajat, tot mai eficient, în abordarea creatoare, obiectivă și nuanțată, a problemelor și domeniilor fundamentale ale reflecției teoretico-filosofice. Sub semnul unei pronunțate orientări spre contemporaneitate s-a realizat treptat o înnoire în tematică și în modalitățile de abordare și tratare a problemelor, o modernizare de fond, parte integrantă a afirmării spiritului critic în cunoaștere, acțiune și creație. Fiindcă, dincolo de ceea ce s-a impus ca participare românească la creația teoretico-filosofică veritabilă, este de evidențiat formarea noului spirit critico-științific, de discernămînt, ceea ce a influențat pozitiv educarea gustului pentru valoarea teoretică autentică și elaborarea unor analize temeinice (multe cu înalt grad de modernizare și erudiție), hotărîtoare pentru opera de integrare și reașezare a creației teoretico-științifice în noua configurație a culturii românești.

În acest sens, al unor lucrări competitive în creația contemporană și în dialogul și confruntările de idei în diferitele domenii ale creației teoretice, sînt de menționat participările românești la: a) editarea unor lucrări (sau texte) inedite și reeditarea unor scrieri de bază ale reprezentanților școlii filosofice românești; b) traducerea, comentarea și evaluarea

unor mari creații din istoria științei și filosofiei universale. Din unghiul de vedere al progresului valorilor în cultura umanității, s-a trecut la studiul comparat al orientărilor și tendințelor din știință, filosofie, gîndirea social-politică, urmărindu-se complexa împletire dintre clasic și modern, dintre universal și specific, contribuția efectivă a gîndirii românești la valorizarea și creația teoretică.

În acest context se situează și contribuțiile cercetării noastre științifice prilejuite de momente comemorative, de aniversarea unor mari personalități sau a unor opere de referință din istoria științei și a cugetării. Între acestea se înscrie aniversarea, în 1987, a 350 de ani de la apariția uneia dintre cele mai de seamă creații teoretice din literatura filosofică: Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode, *de René Descartes. Se poate spune că lucrarea a pus bazele unei revoluții în gîndire, care s-a numit* cartesianism, *ceea ce înseamnă afirmarea supremației rațiunii ca principiu fundamental de investigare a naturii și gîndirii, în dezacord cu tradiția scolastică.*

Evenimentul a fost marcat printr-o serie de manifestări științifice, care au avut loc în diverse orașe și capitale europene. În acest context, Academia Română, consecventă în tradiția sa de a omagia personalitățile proeminente și marile creații ale spiritului uman, a organizat, prin Secția sa de științe filosofice, psihologice și juridice și Secția de științe matematice, la 26 decembrie 1987, o sesiune științifică sub genericul „Descartes și spiritul științific modern". Comunicările prezentate au abordat importanța istorică și semnificația actuală a ideilor cartesiene, în multiple planuri ale științei și filosofiei contemporane, considerînd Discursul *drept un veritabil program al gîndirii libere și al reconstrucției moderne în știință și filosofie, sub semnul rațiunii și al valorilor perene ale cunoașterii și acțiunii. De asemenea, s-a readus în atenție, și cu această ocazie rolul deosebit pe care l-a avut René Descartes în constituirea spiritului științific și instituirea modernității culturii europene.*

De fapt, Discursul despre metodă *constituie el însuși un moment de vîrf al afirmării modernității și al modelului clasic al omului, centrat în esență de ideile de unitate, raționalitate, echilibru și armonizare*

Volumul de față reunește textele care au la bază comunicările prezentate la sesiunea științifică amintită. Editînd aceste texte, am considerat oportun să publicăm, în același volum, o nouă versiune românească a Discursului despre metodă. *Această versiune ni se pare cu atît mai necesară, cu cît cele dinaintea ei (din 1952 și 1957), epuizate demult, nu se află la îndemîna cititorului dornic să cunoască marile creații filosofice.*

Descartes şi spiritul ştiinţific modern

Acad. RADU P. VOINEA

În 1987 s-au împlinit 350 de ani de la apariţia celebrei opere a lui **Descartes** *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.*

René Descartes, filosof şi matematician francez, s-a născut în localitatea Le Haye, din regiunea Touraine (Franţa), în anul 1596. A fost soldat în armata lui Maurice de Nassau (1617), în aceea a electorului de Bavaria (1619), apoi în armata contelui de Bucquoy (1621). În anul 1629 s-a stabilit în Olanda, unde a rămas 20 de ani, dar, nesimţindu-se în siguranţă din cauza opiniilor sale filosofice, s-a stabilit, în 1649, în Suedia, la invitaţia reginei Christina, unde nu a mai trăit decît un an. Bolnav, a încetat din viaţă la Stockholm, în anul 1650.

Pentru a înţelege „momentul Descartes" este necesar să ne reamintim o serie de evenimente: marele navigator spaniol **Cristofor Columb** (1450—1506), cu aproximativ o sută de ani în urmă, la 12 octombrie 1492, descoperea America; în 1543 apărea tratatul *De revolutionibus orbium coelestium*, în care astronomul polonez **Nicolas Copernic** (1473—1543) fundamenta teoria heliocentrică a sistemului solar (teorie ce avea să fie condamnată de Papa Paul al V-lea ca fiind contrară Scrierilor Sfinte); în anul 1600, gînditorul şi scriitorul italian **Giordano Bruno** (1548—1600), unul dintre fondatorii gîndirii critice moderne, era ars de viu pe rug pentru că a refuzat să-şi renege ideile; **Francis Bacon** (1561—1626), în opera sa *Novum Organum*, apărută în 1620, fundamenta metoda experimentală în ştiinţă; în 1633, astronomul şi fizicianul italian **Galileo Galilei** (1564—1642), contemporan cu Descartes, unul dintre întemeietorii metodei experimentale şi al mecanicii clasice, partizan al sistemului heliocentric al lui Copernic, a trebuit, din această cauză, să apară în faţa tribunalului Inchiziţiei şi să-şi abjure doctrina, rostind, după aceea, neuitatele cuvinte: „Eppur, si muove!" („Şi totuşi se mişcă!"); astronomul danez **Tycho Brahé** (1546—1601) a elaborat un memorabil catalog al corpurilor cereşti, care i-a permis mai tîrziu astronomului german **Johannes Kepler** (1571—1630) să enunţe cele trei legi, celebre, care guvernează mişcările planetelor.

Am putea spune că această perioadă, premergătoare și contemporană lui Descartes, este caracterizată prin întemeierea și dezvoltarea științei noi în conflict flagrant cu concepțiile religioase, retrograde, precum și cu filosofia lui Aristotel, care era considerată un mediator între știință și religie și care domina gîndirea omenească de aproape 2 000 de ani.

Transformarea fizicii în știință, care avea loc în această perioadă, a fost legată de o mutație profundă în felul de a observa, de a întreba natura și de a gîndi. Vechii greci, cu tot spiritul lor științific admirabil, n-au practicat metoda experimentală în mod sistematic. Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare prin cuvinte de adepții filosofiei lui Aristotel



Paris: imagine din 1616.

care vor spune *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, dar nu vor face experimente, ci vor considera adevărat numai ceea ce se află în cărțile lui Aristotel. Este celebru, în acest sens, cazul lui Cremonini, adversar peripatetician al lui Galileu, care refuza să privească

prin lunetă ca să vadă corpurile cerești și să se convingă că nu sînt „incoruptibile", pentru că aceasta ar fi contrazis dogmele religioase și preceptele aristotelice și ar fi putut să-i „turbure mințile". Se considera, astfel, de către filosofii timpului, că adevărul nu trebuie căutat în lume sau în natură, ci prin compararea textelor. Ei se străduiau să nege, prin argumente logice, existența noilor planete descoperite cu ajutorul telescopului, recent inventat. De acord cu Aristotel, medievalii stabileau o diferență netă între matematică, care nu conține decît lucruri ideale, și fizică, care are de-a face cu lucruri reale, și considerau că Galileu făcea o „simplificare scandaloasă" pretinzînd să trateze matematic fenomenele fizice. Se aprecia că dacă matematica ar putea avea, uneori, aplicații practice (de exemplu, geometria în măsurarea pămîntului), ea nu poate servi, în nici un caz, pentru a descoperi esența lucrurilor.

Cunoscînd aceste concepții ale vremii, vom putea aprecia, mai corect, caracterul cu adevărat revoluționar pe care Galileu l-a hărăzit rolului matematicii în fizică, cînd scria lui Fortunio Liceti, în ianuarie 1641: „Cartea de filosofie e aceea care este veșnic deschisă înaintea ochilor noștri; dar, cum ea este scrisă cu caractere diferite de cele ale alfabetului nostru, ea nu poate fi citită de toată lumea; literele acestei cărți nu sînt altele decît triunghiuri, pătrate, cercuri, sfere, conuri și alte figuri matematice, perfect adecvate unei asemenea lecturi".

Întemeierea și dezvoltarea noii științe, bazată pe raționamentul matematic, în locul logicii aristotelice, reclama o nouă filosofie, care, potrivit rolului ce se atribuia pe atunci filosofiei, trebuia să fie un mediator între religie și noua știință. Misiunea era destul de dificilă, noua știință, bazată pe experiment și pe raționamentul matematic, fiind mult diferită de vechea știință. Filosofia engleză a declarat chiar că această mediere este imposibil de realizat, interzicînd filosofiei să mai încerce să îmbine laolaltă lumea experienței cu transcendentul supranatural, lăsînd dumnezeirea ca simplu obiect de credință sentimentală, fără veleități de demonstrare valabile.

În această atmosferă a trăit Descartes și și-a elaborat opera sa, care a însemnat un important pas înainte al gîndirii umane. Un fapt curios la Descartes este că acest gînditor, care a semănat idei epocale, n-a fost un filosof profesionist și n-a avut demonul scrisului, și cu atît mai puțin pe cel al tiparului. Cînd a publicat cîte ceva a făcut-o cedînd unor îndemnuri insistente ale unor prieteni: „Je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même, qu'à mettre par écrit le peu que je

sais ..." și adaugă în continuare: „Mon inclination, m'a toujours fait haïr le métier de faire des livres..." [1].

Principalele sale opere sînt: *Les Règles pour la direction de l'esprit* (1628); *Traité du monde ou de la lumière* (1633); *Discours de la Méthode* (1637); *Méditations métaphysiques*, publicată în limba latină în 1641 și tradusă în limba franceză în 1647; *Principes de la philosophie*, publicată în limba latină în 1644 și tradusă în limba franceză în 1647; *Passions de l'âme* (1649), la care se adaugă o vastă *Corespondență*.

Lucrarea sa dominantă, *Discours de la Méthode* a apărut sub formă accesorie, ca un fel de prefață la o scriere de fizică fragmentară, compusă din mostre științifice savante. Într-adevăr, în 1637, Descartes se decisese să dea publicului, în același timp, o privire generală și cîteva eșantioane din opera sa. Titlul inițial era *Projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*. Găsindu-l însă prea ambițios, l-a schimbat în *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode*.

Lucrarea are șase părți:

1. Considerații privind științele;
2. Principalele reguli ale metodei.
3. Reguli ale moralei pe care le-a dedus din această metodă;
4. Argumentele prin care probează existența lui Dumnezeu și a sufletului uman, care sînt fundamentele metafizicii;
5. Probleme de fizică cercetate în particular, mișcarea inimii și alte dificultăți aparținînd medicinii; diferența între sufletul uman și cel al animalelor;
6. Ce lucruri cred eu că trebuie reținute pentru a merge înainte în cercetarea naturii și ce motive l-au determinat pe autor să scrie.

Descartes, după cum mărturisește, și-a dorit să procedeze ca un om care, înaintînd prin întuneric, și-a impus să meargă încet, și să fie circumspect în toate lucrurile, ca și cînd s-ar păzi să nu cadă. N-a voit să accepte nici o idee înainte de a o fi trecut prin rațiune și fără să fi căutat, în același timp, o metodă pentru a ajunge la cunoașterea tuturor lucrurilor de care este capabil spiritul. A studiat, printre părțile filosofiei, *logica* „care servește să explici altuia lucrurile pe care le știi", *geometria*, „care obosește imaginația", și *algebra*, „care are reguli ce încunună spiritul în loc să-l cultive".

---

[1] Descartes, *Discours de la Méthode*, préface, commentaires et notes explicatives par Marcelle Borjonet, Éditions Sociales, Paris, 1950, p. 93—94.

Descartes și-a propus să găsească o metodă care să folosească avantajele logicii, geometriei și algebrei, fără să antreneze și defectele lor.

În esență, principiile metodei sale sînt următoarele: „Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decît ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputînd nicicum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în cîte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate.

A treia, de a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și presupunînd o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Și ultima, de a face peste tot enumerări atît de complete și revizuiri atît de generale încît să fiu sigur că n-am omis nimic"[2].

Descartes va aplica această metodă pentru a fundamenta o astronomie, o fizică mecanică și o biologie mecanică (în fond, o teorie a animalelor-mașini).

Este interesant cum, aplicînd această metodă, Descartes se îndoiește mai întîi de totul: „m-am hotărît să-mi imaginez că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decît iluziile visurilor mele"[3]. Apoi, tocmai din această îndoială, această gîndire, deduce existența sa: „Dar după aceea, mi-am dat seama că atunci cînd voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gîndeam, trebuia să fiu ceva; și observînd acest adevăr: *gîndesc, deci exist* era atît de stabil și de sigur încît și cele mai extravagante presupoziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zduncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam[4]".

Raționamentul său continuă, dar, din cauza unui sofism ajunge să constate existența sufletului, independent de orice lucru material: „Examinînd apoi cu atenție ce eram eu și văzînd că puteam să presupun că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gîndeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieșea în mod foarte evident și cert că exist (...) de aici se deduce că

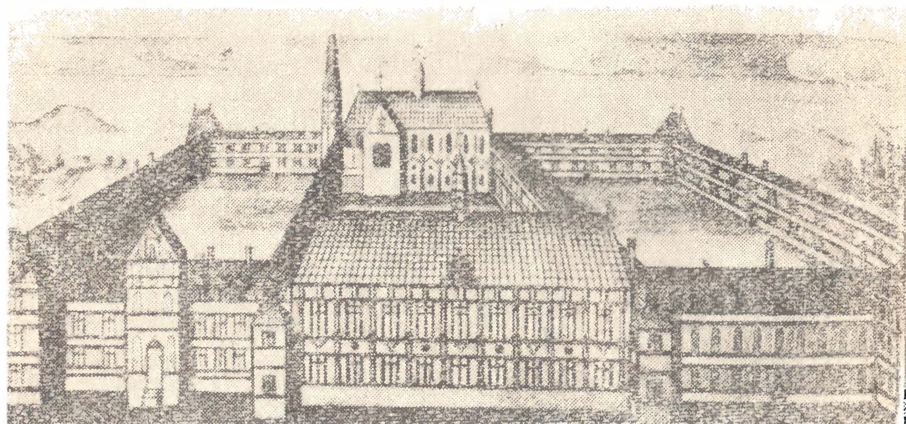
---

[2] Infra, René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, p. 122.

[3] *Ibidem*, p. 130.

[4] *Ibidem*.

sînt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decît gîndirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material. Astfel încît eu, adică sufletul prin care simt ceea ce sînt, este în întregime distinct de corp"[5].



Colegiul La Flèche, în care a învățat Descartes.

Acest dualism suflet-corp este o caracteristică a filosofiei lui Descartes. În continuare, în opera sa, el „demonstrează" și existența lui Dumnezeu (firește, printr-un alt sofism). Este interesant de remarcat totuși, că există o mare diferență între a explica natura lui Dumnezeu, așa cum o face Descartes, în mod global, fără a-l face să intervină în nici un fel în explicarea fenomenelor reale și între explicațiile teologice ale fizicii scolastice. Nu este cazul să discutăm aici dacă *toate* ideile lui Descartes erau realmente superioare *tuturor* pozițiilor lui Aristotel. Fapt este că biserica oficială n-a primit schimbarea mediațiunii între religie și știință oferită de Descartes, rămînînd, în continuare, credincioasă lui Aristotel. Mai mult decît atît, biserica a condamnat filosofia lui Descartes, deoarece nu se putea împăca cu ideea unei divinități care, după ce a făcut lumea, s-a retras și nu a mai intervenit în nici un fel în lume, ca și cînd nu ar exista. Descartes a avut dealtfel mult de suferit din partea bisericii, din cauza ideilor sale filosofice.

---

[5] *Ibidem*, p. 22–23.

Mulți cugetători din timpul și de după Descartes, sub influența filosofiei lui, au părăsit treptat, treptat vechiul și demodatul drum al concepției lui Aristotel. Într-adevăr, filosofia aristotelică nu numai că nu se armoniza cu știința vremii, dar devenise o piedică în promovarea ei. Mecanismul cosmic nu mai putea fi surprins pînă în profunzimile sale numai cu vechea metodă a grupării fenomenelor în clase și genuri și prin folosirea raționamentului silogistic, pentru a se stabili că tot ceea ce este valabil pentru un gen este valabil pentru toate clasele subordonate lui. Pentru a pătrunde în profunzimile naturii era necesară folosirea altor instrumente de investigare, în primul rînd a calculului matematic.

Joncțiunea matematicii cu fizica a fost una din ideile cele mai fertile ale filosofiei lui Descartes, idee care a deschis calea unor progrese infinite în cunoașterea naturii și a stăpînirii ei. Ceea ce îi plăcea lui Descartes în matematică nu era atît preciza ei cantitativă, ci mai ales certitudinea și evidența raționamentelor și modul în care acestea se succed. Prin aceasta matematica servea nu ca instrument, ci ca *model* pentru fizică, în care toate propozițiile urmau să depindă de niște principii considerate evidente. Este adevărat că Descartes n-a mers prea departe cu aplicarea metodei sale, dar meritul lui este că *a arătat cu mîna direcția* pe care trebuie să o urmeze omul de știință și rolul filosofului este de multe ori acesta. Este interesant de observat că — deși este astăzi unanim recunoscut ca părinte al geometriei analitice — Descartes, în cartea sa *Principii de filosofie*, nu s-a servit deloc de instrumentul analitic.

Separarea fundamentală între spirit și corp, cu tot caracterul ei metafizic, a avut marele merit de a fi îndepărtat din știință explicațiile animiste și antropomorfe. Descrates a trebuit să lupte din greu pentru a elimina ceea ce numea el „doctrinele rele" care înfloreau atunci: alchimia, astrologia, magia etc. (să nu uităm că în clasificarea științelor făcută de filosoful Bacon figura și ... magia! De asemenea, nu trebuie uitat nici faptul că astronomul Kepler profesa ... astrologia!) Viziunea lui Descartes, potrivit căreia materia este în esența ei nu numai întindere, ci și mișcare, a dat loc la o știință inteligibilă, clară, fără surprize, formulabilă în termeni matematici, calculabili anticipativ. Aceasta a permis îndeosebi dezvoltarea în ritm accelerat a fizicii.

În același timp, ideea spontaneității spiritului, a priorității vieții psihice asupra lumii fizice — cu acel celebru *cogito*, trăsătură caracteristică a filosofiei lui Descartes — a condus încet, încet, la o adevărată revoluție a conceptelor în știință, la afirmarea posibilității omului de

a descoperi, prin experiment şi gîndire, legile naturii, revoluţie care avea să culmineze, mai tîrziu, cu Kant, care va afirma că spiritul nostru este cel care *prescrie* legile naturii.

Descartes invita pe oamenii de ştiinţă să citească în „marea carte a lumii" şi să judece doctrina după *fapte*. El considera că trebuie să se înceapă prin *a observa* pentru a şti care din posibilităţile pe care le putem concepe clar sînt cele care se realizează efectiv, apoi să se recurgă la *experiment*, sub forma unei *experienţe cruciale*, pentru a putea decide, dintre toate modurile de a explica efectele observate, care este cel adevărat.

Pentru Descartes, lumea reală există aevea, nu este o proiecţie exclusivă a spiritului nostru, o iluzie, cum vor susţine idealiştii de mai tîrziu. Această lume exterioară prezintă însă două aspecte fundamentale: unul *confuz*, alcătuit din vălmăşagul senzaţiilor (culori, sunete, mirosuri, temperaturi etc.) şi altul *clar, inteligibil*, format din proprietăţile geometrice şi mecanice ce caracterizează întinderea şi mişcarea şi care sînt susceptibile de o tratare matematică. Confuzul era, după Descartes, opera simţurilor, a corpului; inteligibilul era opera raţiunii, a spiritului nostru. Această dualitate spirit-corp, care am văzut că este o caracteristică a filosofiei lui Descartes, exista, după părerea sa, nu numai pe plan ştiinţific, ci şi pe plan moral, unde acţiunea cauzală a corpului asupra spiritului se manifestă prin introducerea în structura spiritului — care, în esenţa sa, este cugetarea pură — a unui element tulbure şi neraţional: *pasiunile*. Din această cauză el socoteşte că activitatea morală are ca scop neutralizarea pasiunilor şi utilizarea lor în sensul unei vieţi raţionale şi consacrată binelui şi că morala nu este susceptibilă de o tratare pur raţională, deci nu-şi poate deduce regulile în chip matematic, preceptele ei avînd întotdeauna baze empirice. Acest mod de a gîndi îl determină pe Descartes să se îndepărteze şi în domeniul esteticii de concepţia oficială a secolului al XVII-lea, potrivit căreia frumosul se reducea la adevăr, şi să considere că fundamentul frumosului se află dincolo de ratiune, în pasiune, în simţuri, în bogăţia empirică.

În ceea ce priveşte ideile politice ale lui Descartes, se observă că ele nu se armonizează cu ansamblul sistemului său filosofic. Într-adevăr, revoluţionar în teorie şi întemeind orice idee valabilă exclusiv pe evidenţa logică, Descartes este în politică, dimpotrivă, un tradiţionalist şi un conservator, pentru care trecutul istoric nu mai este izvorul prejudecăţilor şi al erorilor, ci „o forţă care nu se poate nesocoti şi ale cărei vechi cutume sînt ca acele drumuri de munte ocolitoare, care, fiind îndelung frecventate, sînt incomparabil mai comode decît cărările

neumblate, care ar vrea să taie drum pe deasupra stîncilor sau a prăpăstiilor"[6].

Este remarcabilă convingerea lui Descartes că știința renăscută va deveni, prin aplicațiile sale multiple, un instrument garantat pentru fericirea omenirii. Astfel, în partea a șasea (ultima) a lucrării sale fundamentale, *Discurs despre metodă*, el arată că „... deîndată ce am căpătat cîteva noțiuni generale privind fizica (...), am considerat că nu le pot tăinui fără să păcătuiesc împotriva legii care ne obligă să contribuim, pe cît posibil, la binele general: ele mi-au arătat că este cu putință să ajungem la cunoștințe foarte folositoare pentru viață". Și, continuă Descartes, „... în locul acelei filosofii speculative care se predă în școală putem găsi una practică, prin care, cunoscînd puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrelor, a cerului și a tuturor celorlalte corpuri ce ne înconjoară, la fel de precis cum cunosc diferitele meserii meșterii noștri, le-am putea folosi în același fel pentru toate scopurile ce le sînt proprii, devenind astfel stăpîni și posesori ai naturii. Acest lucru este de dorit nu numai pentru inventarea a nenumărate artificii prin care ne-am putea bucura cu ușurință de roadele pămîntului și de toate facilitățile sale, dar mai ales pentru păstrarea sănătății, care este, fără îndoială, cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale acestei vieți"[7].

Pline de demnitate au fost ultimele clipe ale vieții lui Descartes. Credincios convingerilor sale filosofice, el a exclamat: „Mon âme, il y longtemps que tu es captive, voici l'heure que tu dois sortir de prison et quitter l'embarras de ce corps il faut souffrir cette désunion avec joie et courage" [8].

Ideile lui Descartes au captivat pe mulți gînditori: filosoful raționalist olandez **Spinoza** (1632—1677), filosoful empirist englez **John Locke** (1632—1704), filosoful raționalist francez **Nicolas de Malebranche** (1638—1715), medicul și filosoful francez **Julien Offroy de La Mettrie** (1709—1751) și alții.

Filosofi renumiți au apreciat în mod elogios opera lui Descartes. Astfel, **Georg Wilhelm Fridrich Hegel** (1770—1831), ajuns în culmea

---

[6] I. Petrovici, *Privire asupra operei și personalității lui Descartes*, în: Academia Română, Memoriile Secțiunii Literare, seria III, tomul VIII (extras), 1937, p. 41.

[7] Infra, René Descartes, *Discurs ...*, p. 146-147.

[8] Apud I. Petrovici, *Op. cit.*, p. 48.

gloriei, este ispitit de Victor Cousin, aflat într-o călătorie prin Germania, să se pronunțe asupra cugetării filosofice franceze, căruia i-a răspuns: „Franța și-a făcut pe deplin datoria față de gîndirea mondială, dăruindu-i pe Descartes". De asemenea, **Arthur Schopenhauer** (1788—1860), atît de dificil în a recunoaște valoarea altora, îl considera pe Descartes aproape pe aceeași linie cu Platon și Kant — care alcătuiau pentru dînsul perechea supremă de divinități —, denumind pe filosoful francez „părinte al filosofiei moderne".

René Descartes poate fi considerat, într-adevăr, părinte al filosofiei moderne, al științei moderne, al unei gîndiri libere de orice prejudecată, bazată pe experiment și pe raționament matematic riguros.

Fără îndoială că și înainte de Descartes se făceau experiențe. În evul mediu erau numeroși oameni de știință care, închiși în laboratoare, în mijlocul retortelor, creuzetelor, alambicurilor și cuptoarelor, supuneau elemente ale naturii la fierberi, distilări, amestecuri etc., dar ele nu le răspundeau în condițiile în care magia și misticismul dominau gîndirea în acea perioadă. Chiar cei care goniseră din spiritele lor aceste intruziuni nu primeau nici un răspuns din partea naturii, pentru că nu știau cum să o întrebe. Așa se explică de ce chimia, care a precedat fizica, nu a devenit știință decît la 200 de ani după fizică și numai cînd a adoptat spiritul de lucru al fizicianului și a folosit în mod sistematic balanța de precizie.

Știința modernă a transformat tot mai mult cercetătorul naturii dintr-un om de bibliotecă într-un om de laborator. Acesta nu mai pleacă în cercetările lui, așa cum făcea în trecut, de la dogme, ci de la *observație*, pe baza căreia formulează o *ipoteză*, apoi, prin raționament matematic ajunge la o *deducție*, pe care o verifică *experimental* pentru a confirma sau infirma ipoteza făcută. Știința modernă s-a transformat, astfel, tot mai mult, dintr-o *știință a naturii* într-o *știință de laborator*. În esență, nu este vorba de înlocuirea raționamentului cu experimentul, sau invers, ci din stabilirea unei metode noi, a unei corelatii noi între experiment și raționament.

Firește, știința a progresat mult din secolul al XVII-lea și pînă în zilele noastre. Dacă ne-am referi numai la fizică, ar trebui să remarcăm Mecanica lui **Newton**, o adevărată capodoperă dusă pînă aproape de perfecțiune de **Euler**, **Lagrange**, **Hamilton** și alții: apoi Teoria Rela-

tivității a lui **Eistein**, Teoria Cuantelor a lui **Max Planck**, perfecționată de **Louis de Broglie**, **Schrödinger**, **Heisenberg**, **Dirac** și alții, iar în zilele noastre fizica particulelor elementare.

Fără îndoială, meritele acestor oameni de știință și a multor altora pe care nu i-am citat au fost foarte mari. Meritul lui Descartes însă rămîne acela de a fi pus știința pe calea cea bună. Și, așa cum remarca Voltaire, „Cel care ne-a pus pe drumul adevărului prețuiește cel puțin cît cel care, de la începutul carierei sale, a fost pe acest drum".

Descartes şi dezalienarea spirituală

Acad. C. I. GULIAN

Ceea ce a realizat în istoria filosofiei „era raţionalismului" îşi păstrează o valoare neştirbită, dacă ne gîndim că sistemele raţionaliste, unele mai mult, altele mai puţin materialiste — au reprezentat poate momentul culminant (de la Descartes la Kant) al *dezalienării teoretice:* eliberarea de teologie. Raţionalismul *ca metodă*, împreună cu rezultatul lui principal — dezalienarea religioasă —, ne apar astăzi mai importante decît construcţia din „marile sisteme" raţionaliste (**Descartes**, **Spinoza**, **Leibniz**), care au trebuit, ulterior, să fie supuse criticii.

Revoluţia burgheză a avut loc în Franţa cu un secol şi jumătate mai tîrziu decît în Anglia. În Franţa veacului al XVII-lea se consolidează „ordinea" absolutismului, burghezia fiind încă prea slabă în această perioadă pentru a se putea impune ca putere politică. Totuşi, burghezia franceză dispunea în această epocă de remarcabile forţe economice, deşi procesul acestei acumulări de forţe era lent.

Dezvoltarea forţelor de producţie a pus noi probleme tehnice şi ştiinţifice în Franţa; dorinţa de a observa şi cunoaşte natura devine un fenomen larg, care cuprinde cercuri publice şi societăţi de amatori. Pentru a înţelege *noutatea* şi *semnificaţia* ideilor ştiinţifice şi filosofice carteziene trebuie remarcat şi nivelul *ştiinţific* al epocii; odată cu începutul veacului al XVII-lea se succed mari matematicieni, ca **Viète**, **Descartes**, **Fermat**, **Robeval**, **Desargues** şi **Pascal**-tatăl, iar mai tîrziu—fiul. În fizică, domeniu care îi atrage şi pe matematicieni, începe să se formeze convingerea despre necesitatea observaţiei şi a experienţei. Deşi, principial, fizica aristotelică era înlăturată, nu se urmărea încă *metodic* studiul naturii. Savanţii preocupaţi de cercetarea naturii erau conştienţi de necesitatea şi valoarea instrumentului matematic, dar, în acelaşi timp, resimţeau lipsa unor *principii generale* care să îngăduie închegarea unui sistem fizico-matematic al universului. Descartes va începe realizarea acestui sistem.

Dar dezvoltarea ştiinţei cerea şi *o metodă nouă de gîndire*, necesară, totodată, şi luptei împotriva ideologiei religioase. Acumularea cunoştinţelor nu era resimţită ca satisfăcătoare: necesitatea cunoaşterii

naturii, grefată însă pe necesitatea spirituală a libertății și a eliberării persoanei punea implicit problema metodei.

Tabloul ideologic n-ar fi complet dacă n-am ține seama de contradicțiile sociale complexe ale vremii; în timp ce monarhia absolută se servea de influența crescîndă a iezuiților — ordinul călugăresc cel mai devotat papei —, o parte din burghezie susținea jansenismul, curent religios opozițional. Janseniștii au căutat să contrabalanseze monopolul spiritual înăbușitor al iezuiților. Din cercul lor a făcut parte și Pascal.

După cum a arătat, încă de la sfîrșitul veacului trecut, Wilhelm Dilthey, unul dintre cei mai de seamă istorici ai spiritualității europene, datorită puterii alienante a bisericii, care se sprijinea pe absolutismul politic și pe care îl sprijinea, „... tot ce se mai putea manifesta în sufletul oamenilor din evul mediu nu mai era considerat decît ca un element profan, care trebuia distrus sau supus...". În societatea medievală, „... omul se află în chip constant într-o stare de dependență..."[1].

A. *Dezalienarea teoretică. Tradițiile gîndirii libere*

Raționalismul francez își are tradițiile lui: în veacul al XVI-lea, succesul operei lui Montaigne și a lui Rabelais ne arată cît de răspîndit și tipic erau, pentru mentalitatea, pentru cultura vremii, scepticismul și gîndirea liberă, spiritul de frondă împotriva autorității.

Unul dintre cei mai străluciți și mai substanțiali *scriitori* francezi, **Montaigne** (1533—1592), a fost și exponentul gîndirii libere, sceptice, creatorul eseului, care începe, modest, sub forma unor marginalii, pentru a ajunge un mijloc de discuție și contestare a ideilor tradiționale medievale sau chiar antice. O interpretare a reflecțiilor lui, risipite în capitolele inegal de importante ale celor trei volume de „eseuri", poate să fie centrată în jurul mai multor teme: *condiția umană*, critica virtuții (în sens moral-religios), îndoiala etc.

Deși a fost în primul rînd un mare psiholog, Montaigne a deșțelenit cîmpul cunoașterii libere, antidogmatice, în multe direcții. Scepticismul său a fost un ferment de dizolvare a dogmelor, de afirmare a gîndirii libere, antiscolastice și împreună cu epicureismul a semnificat o etapă a dezalienării, o expresie a afirmării personalității. Ascuțimea gîndirii

[1] W. Dilthey, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. 435—436.

sale a premers ideilor înnoitoare ale lui Descartes şi Voltaire, criticismului lui Hume şi Kant. Ca şi François Sanchez, Vives, Vanini şi alţi adversari ai religiei, Montaigne îndeamnă la necredinţă, dar fără să plătească cu viaţa epicureismul, „naturalismul" şi ateismul mascat cu prudenţă. Din întreaga sa operă se degajă un spirit critic, ostil oricărui fel de credinţă în „adevăruri" rostite, dar necontrolate sau necontrolabile. În acest sens, fără a se socoti sau fără a fi socotit reprezentantul unui anume curent filosofic, Montaigne sapă adînc la temelia dogmatismului şi desţeleneşte pămîntul gîndirii libere.

În ce priveşte semnificaţia operei lui Rabelais, esteticianul şi istoricul sovietic al culturii Mihail Bahtin a scos în evidenţă *nonconformismul* marelui scriitor francez al Renaşterii, legăturile sale cu cultura populară, opoziţia sa faţă de ideologia oficială a bisericii [2].

Oamenii de ştiinţă ai vremii trebuiau să înfrunte fie concepţia religioasă despre lume, fie eresurile magiei, alchimiei şi astrologiei. În dubla lui calitate de savant şi filosof, Descartes avea de luptat împotriva tuturor formelor de autoritarism şi obscurantism. Pentru Descartes, condiţiile istorice, inclusiv cele ideologice, sînt mai dificile, mai vitrege decît cele în care trăise Bacon.

În orice direcţie se îndrepta cercetarea ştiinţifică — spre pămînt, spre cerul sacru sau spre corpul omenesc — căutînd legile mecanicii, ale astronomiei sau ale fiziologiei, reprezentanţii ştiinţelor moderne ale naturii, fie că o doreau sau nu, veneau în conflict cu prejudecăţile, cu ignoranţa sau cu Inchiziţia. Plecarea lui Descartes în Olanda nu a fost decît o semisoluţie, căci şi în Olanda, după cum avea să o resimtă foarte puternic Spinoza, cîteva decenii mai tîrziu, cercurile teologice erau la pîndă: „... opiniile sînt calificate drept crime şi condamnate ca atare ...", avea să scrie, cu amărăciune, filosoful olandez în *Tratatul teologico-politic*. Deşi la începutul şederii în Olanda, Descartes se simţea liber şi senin, după cum reiese dintr-o scrisoare către scriitorul Guez de Balzac, el avea să sufere curînd diverse acuzaţii din partea teologilor olandezi, mai ales din partea lui Gilbert Voetius. Că exilul voluntar în Olanda nu a fost întîmplător, reiese foarte limpede din aceeaşi scrisoare către Balzac: Descartes îi destăinuieşte cît de opresiv — „stresant", am spune azi — era climatul moral din Franţa în contrast cu cel din Olanda: „În ce altă ţară ne-am putea bucura de atîta libertate,

---

[2] M. Bathtin, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard 1970.

în care poți dormi liniștit, în care se află totdeauna oști gata să ne apere, în care otrăvirile, trădările și calomniile să fie mai puțin cunoscute..."[3].

Nu numai istoricul gîndirii sau al culturii franceze constată, *ulterior*, *opoziția* lui Descartes față de scolastică: el însuși a fost conștient de acest lucru. În partea a șasea a *Discursului asupra metodei*, Descartes declară că a căuta adevărul este *o preocupare inseparabilă de luptă*: „Căci a încerca să învingi toate dificultățile și erorile care ne împiedică să ajungem la cunoașterea adevărului înseamnă de fapt a da o bătălie"[4].

Situația conflictuală

Dacă gîndirea lui Descartes era „în acord" cu religia, cum pretind unii interpreți contemporani ca: **Gilson**, **Blondel** etc. de ce a avut marele filosof raționalist simțămîntul permanent al luptei, tensiunea pricinuită de bănuiala că nu va putea evita ciocnirile? În veacul XVII, în ciuda „conformismului" său, a formulărilor prudente, a asigurărilor de supunere pe care căuta să le dea teologilor, Descartes era calificat adesea „calvinist"; unii teologi ajungeau chiar să-l acuze de ateism. Ceea ce nu-i împiedică pe filosofii catolici de astăzi să încerce anexarea lui Descartes la catolicism. Prin gîndirea sa științifică și prin filosofia sa raționalistă, Descartes nu putea să nu se ciocnească de fizica lui **Aristotel** și de filosofia teologică a lui **Toma din Aquino**. Scolastica era filosofia oficială în Franța veacului al XVII-lea, iar „greșelile" sau „abaterile" de la ortodoxia filosofico-teologică erau sancționate de către Inchiziție, abateri care, după cum arăta încă mai demult **Maxim Leroy**, erau subînțelese și resimțite ca înfruntare a absolutismului: „Pe atunci, a clătina tradiția scolastică însemna să zgudui autoritatea regală. Întrucît filosofia se confunda cu statul, statul era bratul ei lumesc"[5].

Descartes este cel mai de seamă din șirul de gînditori care, preluînd cutezanțele izolate ale nominaliștilor medievali, apoi spiritul critic al lui **Rabelais**, **Montaigne**, **Charron** etc. — toți reprezentanți ai nevoii de afirmare a omului, de dezalienare spirituală —, le amplifică într-un puternic *etos antidogmatic*. După cum s-a arătat, pe drept

---

[3] *Œuvres de Descartes*, publiées par Adam et Tannery, I, Paris, 1897—1910, V, p. 203—204.

[4] Vezi infra, p. 149.

[5] Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, tome II, Paris, Rieder, 1929, p. 83.

cuvînt, în veacurile XVI—XVII, „scepticismul în materie religioasă", „libertinajul", în denumirea vremii, face progrese uimitoare și ... „numărul ateilor crește vertiginos"[6].

După cum a arătat mai demult în monografia sa Henri Lefebvre, Descartes nu poate fi înțeles decît prin prisma contradicțiilor specifice epocii lui[7]. Însuflețit de dorul gîndirii libere, al îndoielii principial „nețărmurite", Descartes se oprește — public și formal — în *pragul* declarării explicite a atitudinii lui critice. „Ca și protestantismul, ca și jansenismul, el a ezitat în fața consecințelor metodei sale"[8].

Între anii 1630 și 1633, Descartes se stabilește în Olanda, unde lucrează la tratatul *Lumea*, în care expune un sistem cosmologic bazat pe principiile materialismului mecanicist. În 1633, aflînd de condamnarea lui Galilei, Descartes a avut un moment de teamă și a fost gata să-și ardă manuscrisul. Dar după cîțiva ani, în 1637, el a ales cîteva capitole mai importante din lucrare *(Dioptrica, Meteorii)* și le-a publicat împreună cu *Geometria*, precedate de celebrul *Discurs despre metodă*. Descartes a publicat apoi *Meditații metafizice*, *Principiile filosofiei*, *Pasiunile sufletului*, lucrare care cuprinde rezultatele ultimelor sale cercetări.

Cu toate măsurile de precauție pe care le-a luat Descartes (formulări atenuate, voalate etc.), ideile lui raționaliste și materialiste i-au atras atît persecuțiile iezuiților francezi, cît și ale protestanților olandezi. Filosofia lui Descartes a fost declarată „eretică", lucrările sale au fost arse, iar propagarea cartesianismului a fost interzisă. În această situație, Descartes a încercat, mai întîi, să se întoarcă în patrie, dar, neizbutind, în 1649 a primit invitația reginei Christina de a veni în Suedia. Acolo s-a îmbolnăvit și a murit în 1650.

Este adevărat că, la început, Descartes, cu reținerea și prudența ce-l caracterizează, nu ne ispitește cîtuși de puțin la considerații antropologice, atunci cînd își propune, în *Discurs despre metodă*, ca, în ceea ce privește atitudinea față de viață, în ceea ce privește „rațiunea practică" — cum o va numi Kant,— , să *nu* ia nici o atitudine, să accepte — am spune azi: „conformist" — morala curentă a epocii. Este ceea ce s-a numit „morala provizorie" a lui Descartes. Dar dacă ne-am opri la această apreciere, ne-am opri la suprafața lucrurilor. În fapt, în *toată opera* lui Descartes este prezentă o atitudine etică, consecventă:

---

[6] Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franța secolului al XVII-lea*, București, Edit. științifică, 1972, p. 69.

[7] H. Lefebvre, *Descartes*, Paris, Editions d'hier et d'aujourd'hui, 1947.

[8] *Ibidem*, p. 7.

aceea a *luptei pentru certitudine*, izvorîtă din lupta — totdeauna sobru exprimată, ceea ce poate înșela asupra ardorii ei — *pentru libertatea individului, pentru libertatea cugetării*, față de orice idee tradițională, dogmatică. Explicarea raționalismului cartesian doar ca o iluminare datorită meditației asupra gîndirii ne ferecă într-un cerc vicios: gîndirea se explică prin gîndire. Cu pătrunzătoare intuiție, Hegel a sesizat chipul în care atitudinea etică ne explică raționalismul cartesian. Arătînd că îndoiala de la care pornește Descartes „... nu înseamnă totuși scepticism, care nu-și pune alt scop decît îndoiala însăși...", Hegel afirmă fără șovăială: „Impulsul libertății stă de fapt la bază ..."[9].

Deși era încă departe de a fi independentă, burghezia franceză se raliază „ordinii" monarhiei centralizatoare, care înlocuiește „ordinea" sau ierarhia societății feudale. Dar ideologii noii clase au ținte mult mai înalte, ei depășesc, de fapt trăiesc *pe alt plan*, al culturii, problemele, obiectivele și interesele pragmatic mărginite ale clasei burgheze. „Ordinea" pe care o urmăresc ei — pe care vor *să o creeze* pe tărîmul spiritual — pornește nu numai de la necesități practice, ci le „păstrează", dar le și „depășesc" (în termenii dialecticii hegeliene). Într-o formulare axiologică, am spune astăzi că marii gînditori, ca și ceilalți mari creatori ai veacului, sublimează Necesitatea în Valoare. Nevoile dezvoltării forțelor de producție, dar și ale persoanei, ale înlăturării speculațiilor scolastice, ale înlocuirii silogismului steril etc. prin observație, experiment, raționalism riguros sînt expresii ale necesității fundamentale de stăpînire a naturii, care va genera idealul-obsesie al certi udinii, al metodei, al unei *arte a invenției (ars inveniendi)*. Pentru aceasta, gîndirea trebuia să se scuture de balastul ideilor preconcepute, de stereotipurile mentale, de autoritatea temută a teologiei și bisericii, solidară cu „ordinea" statală a monarhiei absolute. Procesul istoric obiectiv cerea ca „ordinea" feudală să fie înlocuită cu o nouă structură social-politică, deci care cerea un nou etos.

Departe de a se mulțumi cu o morală „tradițională", cum au afirmat unii interpreți [10], Descartes a nutrit, sub masca unui conformism prudent, un crez ferm în valoarea supremă a omului (E. Boutroux), a lăsat să se întrevadă o înclinare spre epicurism (Favières) și și-a mărturisit, în corespondență, adeziunea la modelul „înțeleptului", care se bucură de viața pămîntească, de „bunul simț", de fapt de rațiune și voință, care îl pot feri de dependențele materiale față de soci tate și de

---

9 Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, București, 1964, Edit. Academiei, vol. II, p. 410.

10 Vezi, de exemplu, Jacques Chevalier, *Descartes*, Paris, Plon, 1921, p. 322—324.

servituțile pe care le generează patimile. „Astfel, exigențele moralei cartesiene *diferă* de principiile tuturor moralelor precedente (...) o viață conformă principiilor sufletului («bunului simț») nu slujește fericirii «vesnice» din lumea cealaltă, ci (...) aceleia pămîntești"[11].

În *Tratatul despre pasiuni*, noua atitudine antifeudală, antireligioasă, se manifestă prin expunerea rece și obiectivă a mecanismelor *naturale* ale omului, studiate de filosof „numai ca fizician".

Concepția despre natură

În teoria sa cosmogonică, Descartes afirmă că legile naturii sînt *suficiente* pentru a ne lămuri alcătuirea armonioasă a naturii. Prin această teză, Descartes respinge implicit concepția teologică asupra naturii, înlocuind-o cu explicația cauzală, materialistă. Pe lîngă această orientare antireligioasă, cosmogonia carteziană are elemente dialectice care anticipează *ideea evoluției universului*, idee ce va fi reluată ulterior în teoria lui Kant-Laplace. Descartes nu se mulțumește — asemenea lui Kepler și Galilei — să înțeleagă universul la un moment dat, într-o stare anumită, ci tinde să explice *evoluția* universului.

Fizica lui Descartes este materialistă și faptul acesta are o importanță epocală pentru istoria științei și filosofiei, deși materialismul lui Descartes nu este consecvent. Filosoful francez a făcut teologiei concesia de a admite că materia a fost creată de Dumnezeu. Trebuie să observăm însă că, în universul lui Descartes, Dumnezeu nu joacă de fapt nici un rol în desfășurarea fenomenelor naturii. În fizica lui Descartes, mișcarea este inerentă materiei și ea se conservă și se perpetuează după legile sale proprii, fără intervenția vreunei forțe supranaturale. Titlul paragrafului 23 din *Principiile filosofiei* (partea a II-a) sună astfel: *Întreaga diversitate care există în materie depinde de mișcarea părților sale.*

În concepția lui Descartes, natura este un uriaș mecanism și din aceasta rezultă atît elementul pozitiv al *antifinalismului*, cît și elementul negativ al schematizării mecaniciste a bogăției de forme ale realității. În ceea ce privește extinderea mecanicismului în sfera fenomenelor biologice și psihologice, trebuie să remarcăm limitele concepției carteziene în biologie și psihologie, dar și meritele istorice de precursor,

---

[11] Dezsö Kalocsai, *Le problème des règles de la morale „provisoire" de Descartes*, Budapest, Akádémiai Kiadó, 1973, p. 108.

ale lui Descartes, în atacarea unor probleme de mare importanță. După el, ființa vie nu este decît un automat supus legilor mecanicii. Dar, în același timp, Descartes are meritul istoric de a fi unul dintre fondatorii *fiziologiei*.

Cercetările de fiziologie, psihologie și anatomie pe care le-a întreprins Descartes dezvăluie un observator și experimentator pasionat. Trebuie, de asemenea, evidențiat faptul că Descartes a subliniat el însuși importanța *practică* a acestor cercetări, afirmînd că *păstrarea sănătății* a fost dintotdeauna scopul principal al studiilor sale. El considera chiar aplicarea principiilor sale filosofice în domeniul medicinii drept o verificare a întregului său sistem filosofic. Căci în prefața la *Principiile filosofiei*, Descartes scria: „Întreaga filosofie este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizice, triunchiul este fizica, iar ramurile care ies din acest trunchi sînt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume: medicina, mecanica și morala..."

Filosoful francez și-a dat seama de complexitatea problemelor pe care le pune studiul organismului uman, afirmînd că, în acest domeniu, „... ceea ce știm nu înseamnă aproape nimic față de ceea ce rămîne de aflat...". De aceea, Descartes considera că numai munca științifică colectivă, capabilă să realizeze o vastă rețea de experiențe, va fi în stare să facă față studiului medicinii.

Știința și filosofia. Dimensiunile metodei. În condițiile istorice în care a trăit Descartes, încep descoperirile în științele naturii; problema metodei și concepția filosofică despre lume se sprijină reciproc. Astfel, pentru o justă înțelegere istorică a lui Descartes în combaterea interpretărilor medievaliste (Maritain, Blondel și alții), trage hotărît în cumpănă evaluarea realizărilor cartesiene în știință, faptul că Descartes, ca și Bacon, a înțeles rostul adînc al îmbinării dintre teorie și practică. Legătura aceasta nu existase nici în filosofia antică (pentru care *contemplarea* este scopul ultim, ca, de pildă, la Aristotel), nici în cea medievală, în care descoperirile empirice meșteșugărești rămîneau izolate de fizica aristotelică a cercurilor universitare. De-abia în veacul al XVII-lea, pe baza dezvoltării manufacturii, a folosirii sporadice a mașinilor, după cum arată Marx, ia naștere mecanica rațională. În *Discurs despre metodă*, Descartes vorbește răspicat despre rolul practic al matematicii, care urmează să „... ușureze toate artele și să micșoreze munca oamenilor". Teoriile științifice *pornesc de la practică*, ele sînt determinate de problemele producției, iar *scopul* aplicat al acestor teorii este iarăși practica. Marx citează, în *Capitalul*, un semnificativ asdaj din *Discurs despre metodă* referitor la scopul practic al științei:

cunoscînd natura — apa, aerul, focul, aştrii etc. „... am putea deveni *stăpînii şi posesorii naturii,* contribuind astfel la *perfecţionarea vieţii omeneşti*".

În liniile ei esenţiale, filosofia — aşa cum o înţelege Descartes — este deci strîns legată de problemele tehnico-ştiinţifice, ea nu are nicidecum scopul de a „stabiliza şi întări metafizica medievală", cum pretind interpreţi ca **Gilson** şi **Gouhier**. În lucrarea sintetică a filosofului francez — *Principiile filosofiei* —, partea cea mai mare tratează probleme de *astronomie, mecanică* şi *geologie.*

Deşi, principial, Descartes a cumpănit bine rolul experienţei şi al raţiunii în procesul cunoaşterii, fizica pe care a creat-o conţine o parte prea mare de *deducţie raţională.* Practic, faţă de deducţia raţională, rolul experienţei rămîne minor. Dar, Descartes nu putea să nu acorde *o valoare principială* experienţei. El îi critică, de pildă, pe astrologi pentru faptul că aceştia, „fără să cunoască natura astrelor, fără să fi observat în chip desăvîrşit toate mişcările acestora, speră să poată prevedea efectele lor". De asemenea, Descartes îi critică pe aceia care fabrică motoare la întîmplare. În sfîrşit, îi critică pe filosofii care, „neacordînd atenţie experienţelor, socotesc că adevărul va ieşi din propriul lor creier ca Minerva din capul lui Jupiter" [12].

În condiţiile istorice în care a trăit, Descartes a trebuit să ia matematica şi mecanica drept model al cunoaşterii ştiinţifice, şi, cu tot respectul pe care îl avea pentru experienţă, să se sprijine mai mult pe deducţie, în probleme în care deducţia trebuie să se înalţe pe un fundament de fapte mai solid. Dar, în linii generale, opera ştiinţifică a lui Descartes n-ar fi fost posibilă fără recunoaşterea necesităţii experienţei. Chiar cînd Descartes uită uneori de experienţă, *scopul* lui rămîne „observarea constantă a ordinii fie existentă în lucrul însuşi, fie ingenios imaginată de noi"[13]. Sterilităţii scolastice, Descartes îi va opune de fapt cele două arme de seamă ale gîndirii ştiinţifice: raţiunea şi experienţa. Deoarece scolasticii foloseau argumentul autorităţii aristotelice, Descartes apelează la „bunul simţ", adică la putinţa şi datoria raţiunii de a critica orice teză stabilită dogmatic. El n-are încredere în cazuistica logică a reprezentanţilor scolasticii, în abuzul de silogistică al acelei minorităţi de pedanţi, care se credeau posesorii unici ai adevărului. De aceea, el cere ca filosofia să iasă din penumbra sălilor în care se certau scolasticii, să înfrunte „lumina naturală" a raţiunii — gîndirea

---

[12] *Descartes, Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 22.

[13] *Ibidem*, p. 41.

critică liberă. Descartes considera că oricine — nu numai „învățatul" — posedă „lumina naturală" a rațiunii, că toți oamenii sînt egali in aptitudinea de a afla adevărul. De aceea, Descartes nu își scrie *Discursul despre metodă* în limba latină — limba castei eruditilor —, ci în limba franceză, în limba poporului. Iar limpezimea stilului cartesian, cu totul opusă ermetismului pedant al „școlii", a contribuit și ea hotărîtor la răspîndirea unei filosofii, care punea la îndemîna oricui mijloacele de a afla adevărul.

Prima regulă de gîndire pe care o stabilește Descartes în *Discurs* exprimă lapidar împotrivirea față de autoritatea teologică și dogmatismul filosofic: „Să nu admit ca adevărat decît ceea ce-mi va apărea în chip evident că este astfel". Descartes socotește că evidența adevărului poate fi garantată numai prin *claritatea și distincția ideilor* — calități pe care le opune noțiunilor confuze ale teologilor și filosofilor speculativi. Luînd drept model matematica, Descartes năzuia să realizeze un sistem filosofic care să aibă aceeași structură; principiile fundamentale să fie date prin *intuiție*, problemele complexe să fie descompuse în probleme și noțiuni din ce în ce mai simple.

Exigențele pe care le impune Descartes gîndirii, luînd ca model matematica, sînt bine venite, salutare în măsura în care ele marchează dreptul gîndirii de a scutura autoritarismul și de a opune confuziilor scolastice noțiuni clare și distincte. Intuiția însăși, ca atare, nu are la Descartes vreun sens mistic, iraționalist. Dimpotrivă, pentru el, intuiția nu numai că nu înseamnă părăsirea rațiunii, ci reprezintă un maximum de claritate și precizie. Prototipul intuiției cartesiene îl constituie axiomele geometrice, un model atît de clar, de evident și de precis, încît, pentru cunoașterea obiectului, nu mai este nevoie de nici o dovadă care să fie obținută fie pe calea simțurilor, fie pe baza unei concluzii deductive. Descartes spune că înțelege prin *intuiție* nu „chezășia schimbătoare a simțurilor" sau judecata înșelătoare a unei imaginații deformante, ci „concepția unei minți pure și atente".

După cum am arătat cu alt prilej „la Descartes există contradicții între teoria metodei și materialismul său științific, de o parte, și păstrarea, pe de altă parte, a unor idei despre primatul conștiinței și existența divinității" [14].

În condițiile istorice în care a trăit Descartes, metoda lui are valoarea epocală de a fi dat semnalul luptei pentru gîndirea liberă

[14] Cf. C. I. Gulian, *Introducere în istoria filosofiei moderne*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, p. 100.

împotriva superstiţiilor, prejudecăţilor şi sterilităţii scolasticii, de a fi ilustrat convingător credinţa optimistă în puterea şi progresul raţiunii umane. Încrederea în sine, în valoarea gîndirii sale, a dat omului din această epocă o deosebită prestanţă şi îndrăzneală faţă de dogmele tradiţionale înăbuşitoare. Descartes a ştiut să folosească în chip pozitiv *îndoiala*, cu care, încă din veacul anterior, Montaigne începuse să sape autoritatea tradiţiei filosofice şi religioase. Îndoiala cartesiană devine un mijloc de verificare a trăiniciei adevărurilor filosofice prin curăţirea prealabilă a spiritului de orice afirmaţie îndoielnică; ea este căutarea tenace a „fundamentului de granit" al ştiinţei, respingerea riguroasă a oricărei autoînşelări, dar şi a oricărei intruziuni dogmatice.

B. *Etosul raţionalismului*

Este raţionalismul doar un nou mod de a gîndi? Sau *hotărîrea* de a gîndi într-un fel nou, opus celui medieval, vrăjmaş faţă de tradiţia scolastică, izvorăşte dintr-un nou „sentiment al vieţii", din etosul umanist al bucuriei de viaţă, al curiozităţii faţă de lume şi al setei de certitudine a gîndirii şi de dominare a naturii?

Afirmînd că la rădăcina filosofiei cartesiene se află „impulsul libertăţii", Hegel i-a dezvăluit rădăcina etică, valorică. Pornind de la teza hegeliană, putem să cuprindem trăsăturile preţioase ale etosului umanist: libertar, antiscolastic, antireligios, antiascetic. Dar acest etos nu este numai defensiv şi nu se reduce la un nou mod de a gîndi. Descartes a dat o formulare admirabilă conştiinţei renascentiste a *plinătăţii*, a *bogăţiei vieţii spirituale*, asemuindu-o, fără şovăire, divinităţii: „. . . într-un fel, toate perfecţiunile pe care le atribui naturii unui Dumnezeu se află potenţial în mine . . ."[15].

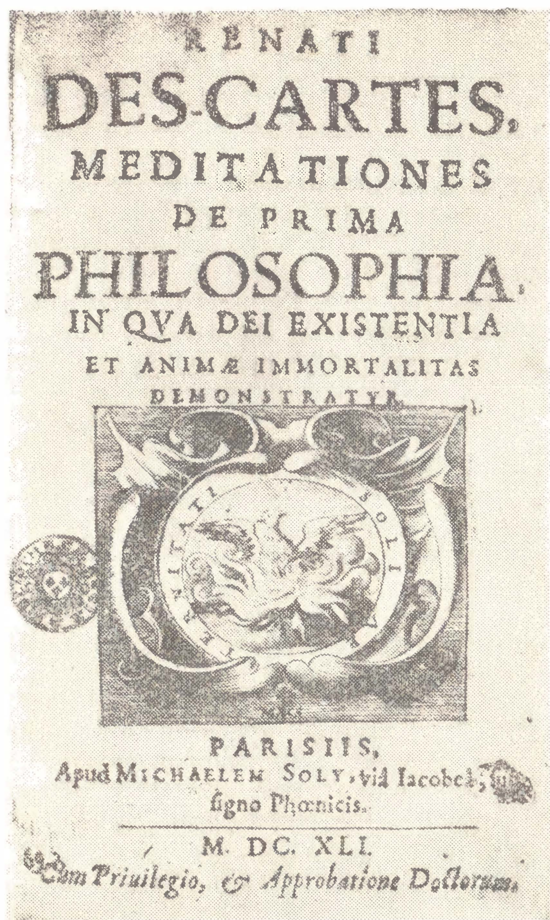
În prima regulă sau maximă de morală din *Discurs*, pe care şi-o propune să-i călăuzească conduita, Descartes afirmă că va fi aceea a supunerii: „. . . de a mă supune legilor şi obiceiurilor ţării mele . . . şi conducîndu-mă în toate privinţele după opiniile cele mai cumpătate şi mai înţelepte . . ." [16].

Dar îndoiala metodică, spiritul gîndirii libere, îl vor face să desmintă *precauţiunea, prudenţa şi supunerea*. Este interesant faptul că Descartes dezvăluie contradicţia pe care a remarcat-o adesea între opiniile pe

---

[15] *Œuvres choisies de Descartes . Méditations métaphysiques*, Paris, f.a. Garnier, p. 102.

[16] Vezi infra, p. 145.



RENATI
DES-CARTES,
MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA,
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATVR.

PARISIIS,
Apud MICHAELEM SOLY, via Iacobea, sub
signo Phœnicis.

M. DC. XLI.
Cum Priuilegio, & Approbatione Doctorum.

Coperta lucrării *Meditații filosofice.*

care le profesează oamenii și actele lor. Între vorbe și fapte, Descartes se decide să aleagă faptele. Constatarea contradicției între opinie și conduită îi permite lui Descartes să nu se mai bizuie pe „opiniile cele mai moderate" și să le prefere propriul său „bun simț". Totodată, Descartes nu consideră nici bunul simț ca ceva imuabil; rațiunea îl

îndeamnă să se sprijine pe *mersul gîndirii*, pe *procesul* cunoaşterii, pe rezultatele succesive ale propriei judecăţi. Acceptarea provizorie, şi de fapt foarte relativă, a unor opinii stabilite era, în mintea filosofului, un mijloc de a para animozităţile şi atacurile pe care le-ar fi declanşat lipsa oricărei prudenţe. Într-o scrisoare din 1638, Descartes arată că ar fi fost atacat în mod sigur dacă şi-ar fi extins îndoiala asupra moravurilor: „... această îndoială *universală* poate pricinui mari nehotărîri şi mari dereglări în moravuri"[17]. Ceea ce s-a numit „morala provizorie" a lui Descartes, declaraţia lui de supunere, de „conformism", nu l-a împiedicat să supună criticii nu numai modul de gîndire scolastic, ci şi *modul de viaţă medieval*, caracterizat de către Dilthey ca „dependenţă". Doar în aparenţă putea fi valabilă asigurarea pe care o dădea filosoful adversarilor săi potenţiali: că nu se va atinge de treburile publice. În fond, spiritul critic odată pus în mişcare, nu se puteau prevedea urmările. După aproape un sfert de mileniu, Nietzsche încă îl va mai cita pe Descartes şi va omagia spiritul filosofiei lui critice, iar critica dogmatismului moral-teologic, care străbate toate scrierile lui Nietzsche, are la origine îndoiala carteziană.

Desigur că Descartes a trebuit să continue să fie prudent şi să păstreze aparenţele „neamestecului" în *problemele de viaţă* ale poporului francez. Această prudenţă se constată şi în mai multe scrisori, ca, de pildă, în aceea adresată lui Chanut, ambasadorul Franţei în Suedia. La întrebările lui Chanut referitoare la morală, Descartes mărturiseşte că nu vrea să se ocupe de această problemă, deoarece acum „... domnii regenţi sînt atît de porniţi împotriva mea din pricina nevinovatelor principii de fizică (...) şi atît de mînioşi pentru faptul că nu găsesc în ele nici un pretext pentru a mă calomnia, încît, dacă după asta, m-aşi mai ocupa şi de morală, nu mi-ar mai da pace nici o clipă"[18]. Cu alt prilej, Descartes reia explicaţia tăcerii lui: „...este adevărat că am obiceiul să refuz de a-mi aşterne gîndurile privitoare la morală şi <fac> aceasta din două motive: primul ar fi că este greu de găsit o temă în care cei duşmănoşi să nu găsească cu mai multă uşurinţă pretexte pentru calomniere..."[19].

Descartes avea toate motivele să rămînă rezervat în probleme de morală, pentru că chiar Mersenne, unul dintre cei mai intimi prieteni ai filosofului, considera că sfera moralei se întretaie cu sferele dreptului civil şi bisericesc. Descartes ştia deci prea bine că a-şi expune ideile

---

[17] *Œuvres*, II, ed. Adam-Tannery, p. 35.
[18] *Ibidem*, V, p. 86—87.
[19] *Ibidem*, IV, p. 536.

sale umaniste și raționaliste însemna să dea apă la moară dușmanilor gîndirii libere. Există scrisori din care reiese că filosoful era urmărit de către oamenii bisericii, că era pîndit pentru a se număra de cîte ori se ducea sau nu la slujba religioasă. Descartes nu uita sfîrșitul tragic al lui Giordano Bruno, osîndit la ardere pe rug de către Inchiziție, nici de presiunile acesteia asupra lui Galilei, tocmai în anii în care filosoful francez lucra la *Discurs*. În corespondența lui Descartes se vede cît de mult l-a tulburat pe filosof condamnarea îndrăznețului gînditor și savant italian. Căci în Franța, după cum a arătat P. Mesnard, savantul benedictin Mersenne (prieten cu Descartes !) și iezuitul Garasse, înconjurați și de alți fanatici, atacau „ereziile" lui Bruno, ale scepticului Charron etc. P. Mesnard arată că iezuitul Garasse condamna tratatul lui Charron *Despre înțelepciune*, pentru că scepticul francez îndemna cititorii „să nu meargă pe drumuri bătute, ci pe cărări neumblate, să nu judece niciodată conform părerilor curente, ci să o ia întotdeauna pe alături, să facă ocoluri și să-și croiască un drum nou, atît în chestiuni de afaceri, cît și în știință și religie"[20]. Nu trebuie uitat, de asemenea, că tot în anii în care Descartes pregătește *Discursul*, armata regală îi izgonește pe hughenoți din principala lor fortăreață, La Rochelle; statul absolutist îi reprimă fără milă, răpindu-le toate drepturile de care se bucuraseră pînă atunci. Descartes n-a trăit numai în odaia liniștită din Olanda; activitatea sa, ceea ce a realizat el în general pentru dezalienarea spirituală, trebuie apreciată în lumina acestor condiții vitrege. Represiunea libertății în condițiile absolutismului nu l-a împiedicat însă pe Descartes să-și declare crezul său moral în cea de-a doua maximă din *Discurs*: „... de a fi cît mai ferm și mai hotărît... în acțiunile mele"[21].

Mulți interpreți socotesc că această maximă ar fi caracteristică pentru detașarea lui Descartes de orice frămîntare cu privire la societatea franceză și la climatul ei spiritual; ei consideră, chiar, că declarația dorinței „de a trăi pe cît se poate de fericit" reprezintă doar *adaptarea* la condițiile de viață existente în Franța de atunci. Dar o atare interpretare nu ține seama de *urmările obiective*, de consecințele imediate ale îndoielii și duhului critic pe care îl inaugurau *Discursul*, cît și de consecințele culturale, care au depășit, ulterior cu mult, printr-o largă acțiune istorică, *intențiile subiective* ale liniștii și fericirii, exprimate în cea de-a doua maximă.

În condițiile epocii, condiții alienante pentru exprimarea gîndirii libere, Descartes a trebuit să folosească uneori formulări „conformiste",

---

[20] P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, p. 40.
[21] Vezi infra, p. 126.

pacificatoare, motivate de ameninţările care pluteau deasupra capului său. Spirit realist, dornic de cunoaştere şi de răspîndirea adevărului, filosoful nu era mînat de radicalismul devizei „Totul sau nimic!". Dimpotrivă, Descartes a înţeles şi a socotit că aceste formulări pacificatoare, această abilă „morală provizorie" îl vor putea feri de cel mai mare rău posibil: întreruperea lucrului, a muncii sale, prin pierderea libertăţii (sau chiar a vieţii?). În unele cazuri, cum a observat Maxime Leroy, „el şi-a disimulat adevăratele sale gîndiri ca şi **Vanini**, **Montaigne**, **Charron**, **Pascal**..."[22]. Dar alteori, furat de mersul gîndirii sale reale, Descartes declară, în *Discurs* sau în scrisori, că faptul de a accepta reguli curente de conduită, deci *norme existente*, nu-l va împiedica *să-şi păstreze libertatea de gîndire!* Astfel, de pildă, la un an după publicarea *Discursului*, în 1638, Descartes îi explică unui corespondent necunoscut că faptul de a acţiona după opinii şi judecăţi „dintre cele mai îndoielnice", dar care, *volens-nolens*, trebuie urmate, nu va împiedica gîndirea, *(l'entendement)„ ...: să rămînă liberă şi să considere îndoielnic ceea ce-i îndoielnic*"[23].

Acceptarea cutumelor, legilor, normelor va fi suspendată de îndată ce etosul raţionalist „va afla <opinii> mai bune ..."; Descartes îl asigură pe corespondentul său: „... nu voi pierde nici un prilej de a le căuta...". În aceeaşi scrisoare, filosoful reaminteşte că a fost „obligat" de a declara în *Discurs* că va urma cu fermitate „opinii din cele mai îndoielnice" din motive de forţă majoră: „... pentru ca să nu fiu blamat pentru ceea ce scrisesem (...) căci în chip evident mi s-ar fi adus obiecţia că această îndoială universală poate pricinui profunde nehotărîri şi dezacorduri în moravuri".

În cartea sa, **Henri Lefebvre** a vorbit, pe drept, despre criza moralei feudale pricinuită de procesul istoric, dar şi de îndoiala carteziană. După cum s-a văzut, atît Descartes, cît şi adversarii săi, nu considerau gîndirea ca „pură", ci împletită cu probleme morale şi politice, capabilă să determine „dezordini profunde". Fie în vremea lui Socrate, fie în cea a lui Descartes sau în alte vremuri, îndoiala şi spiritul critic devin suspecte, sînt decretate nocive, subversive şi primejdioase, pentru că pun în discuţie „ordinea".

Etapele parcurse de către filosoful francez în problemele morale şi sociale nu se împart în „morală provizorie — morală definitivă", pentru că, după cum s-a văzut, *înăuntrul* „supunerii" şi „conformismului" se află închis — reţinut, am spune — spiritul critic, neabătut, gata

---

[22] M. Leroy, *op. cit.*, II, p. 75.
[23] În *Œuvres*, ed. Adam-Tannery, II, p. 34—35.

oricînd să descopere „opinii mai bune". Aceste adevărate *valori* ale etosului raționalist sînt aflate și comunicate de către Descartes în celebra scrisoare din august 1645, adresată principesei palatine Elisabeta. În această scrisoare, care nu era o manifestare publică, Descartes își formulează gîndul fără reticențe: fiece om este *dator* „să aibă hotărîrea fermă și constantă de a îndeplini tot ceea ce îl va sfătui rațiunea..."[24].

Și în această importantă scrisoare este vorba de „reguli". De data aceasta, cea dintîi și cea mai însemnată regulă este ca „pentru a cunoaște ce trebuie să facă sau să nu facă în toate împrejurările vieții, fiecare să se străduiască să se slujească, pe cît poate mai bine, de spiritul său".

Unii interpreți, cum este Jacques Chevalier, care caută la Descartes numai morală religioasă, afirmă că nu există nici o deosebire între „morala provizorie" din *Discurs* și expresia atît de categorică a etosului raționalist în scrisoarea din 1645. Dar unul din cei doi autori ai ediției complete, Charles Adam, care nu este tributar ideologiei religioase, a recunoscut demult că morala provizorie era destinată „să dispară la lumina științei". Adam se gîndește la filosoful din ultima perioadă a activității sale, care a acumulat experiența bogată a cercetării naturii, a „pasiunilor sufletului" și care a studiat cu nesaț „marea carte a lumii".

Noile valori și concepția despre om

Dezalienarea spirituală este însoțită la Descartes de proiectul vizibil al unei noi table de valori. Ele se înrădăcinează în rațiune; „morala cea mai înaltă" va fi înțeleasă de către filosoful francez ca rod al înțelepciunii, al științei, dar *nu se reduc* la rațiune. Etosul raționalist *pornește* de la Rațiune, se bizuie permanent pe ea, dar cuprinde și alte valori, care nu sînt intelectuale, ci *afective și sociale*. Să ne amintim că în definiția dată filosofiei, în prefața la *Principiile filosofiei*, prin asemănarea filosofiei cu un arbore, ramurile lui cele mai însemnate sînt „... Medicina, Mecanica și Morala...". Toate aceste trei discipline sînt pilde ale practicii, căci, după cum se știe, *Discursul* opune unei filosofii scolastice, speculative „... una practică, prin care, cunoscînd puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrelor, a cerului și a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară ... le-am putea folosi pentru

---

[24] *Ibidem*, IV, p. 265.

în acelaşi fel pentru toate scopurile ce le sînt proprii devenind astfel stăpîni şi posesori ai naturii"[25].

Dovadă că umanismul cartesian nu este un umanism livresc, intelectualist, o apologie a intelectului sau a Raţiunii, în opoziţie cu alte bunuri şi valori pe care le oferă viaţa, este şi preţul pe care îl pune Descartes pe *sănătate, prietenie, înţelepciune, fericire*. Toate aceste valori sînt noi, sînt valorile pe care umanismul le opunea ascezei şi dispreţuirii trupului, indiferenţei sau ostilităţii faţă de sănătate şi bucurie de viaţă. Era, de asemenea, de la sine înţeles, încă de la părinţii bisericii, că înţelepciunea este un concept „păgîn" , deoarece era înrădăcinat în cultura antică laică. Înţelepciunea umană era categoric devalorizată faţă de credinţă.

Sub masca păstrării respectului pentru religie şi morala religioasă, Descartes dispreţuieşte în fond tot ceea ce alcătuia esenţa moralei religioase. Idealul său uman este în contradicţie evidentă cu „valorile" medievale: supunerea, renunţarea la autonomia spiritului, izolarea de lume, conştiinţa păcatului, căinţa, umilinţa etc. Raţionalismul cartesian este un drum care duce spre *bogăţia* spirituală, fie că filosoful formulează această idee prin noţiunea „perfecţiei" sau a „moralei celei mai perfecte", sau „cea mai înaltă şi mai perfectă Morală".

Anticii, deşi dădeau o bază raţionalistă eticii, nu puneau atît de stringent ca Descartes cerinţa ca alegerea unui ideal etic să fie condiţionată în prealabil nu numai de filosofie, dar şi de *toate ştiinţele*. Axiologia care se poate reconstrui din *Tratatul despre pasiuni* şi din *Corespondenţa lui Descartes* are o bază ştiinţifică largă: ea presupune şi implică, pe lîngă filosofie (şi problema metodei), nu mai puţin de şase discipline: fizica, mecanica, medicina, fiziologia, biologia şi psihologia, de fapt *rezultatele* cele mai de seamă ale acestor ştiinţe. De ce trebuie ca morala să „presupună o deplină cunoaştere a celorlalte ştiinţe"[26] nu reiese în chip evident. Dar convingerea care stă la rădăcina unor astfel de gînduri poate fi descoperită, noua axiologie renascentistă poate fi reconstruită.

Etica şi axiologia medievală porneau de la devalorizarea omului, de la inacceptarea structurii lui reale, de la vrăjmăşia împotriva naturii, a „cărnii" etc. Era greu de conceput ca gînditorii vremurilor noi să atace piepţiş o doctrină care, deşi era strigător de ipocrită, era totuşi „oficială". Despre nenumăraţii Tartuffe, care, sub masca bigotismului,

[25] Vezi infra, p. 146.
[26] In *Œuvres*, IV, B, p. 14.

ascundeau cele mai urîte porniri, putea scrie Molière, dar nu filosoful Descartes. Ca mai totdeauna, literatura își putea îngădui sinceritatea, autenticitatea și dezvăluirea adevărului despre om, pentru că acest adevăr era îmbrăcat în imagine artistică, nu avea caracterul tăios și categoric al expresiei conceptuale.

Demersul lui Descartes este exact cel care era posibil: pe calea științei. Dacă filosofic Descartes nu putea pleda deschis împotriva falsului spiritualism al moralei predicate de către teologi, el putea să arate științific *ce este omul* și să tragă astfel de concluzii și într-un astfel de limbaj, care să nu trezească reacții nedorite.

Pasiunile sufletului reprezintă, din punct de vedere etic-axiologic, acest demers abil și totodată de prestigiu: nu retorică, pro- sau contra omului, ci dezvăluirea realității specific umane. Dacă în fața acestei realități Pascal își întoarce capul cu dezgust *(„le moi est haïssable")* și îndeamnă la credință, Descartes abordează această realitate, care este omul, ca fiziolog și psihofiziolog, ajungînd la rezultate diametral opuse dualismului său metafizic, care despica existența în materie și spirit. Dacă, în *Meditațiile metafizice*, Descartes procedează ca metafizician, împovărat de postulatul idealist *„eu cuget"*, în *Pasiunile sufletului*, marele filosof procedează ca om de știință, ca și în fizică. Analiza funcțiilor sufletului și ale corpului îl vor duce pe Descartes la *viziunea dialectică a întrepătrunderii* celor două substanțe: la concluzia că prezența sufletului în corp este în funcție de organele corporale, care mențin funcțiile vitale. Ba el va avansa chiar ideea că pînă și *starea* sufletească depinde de organism. O astfel de concluzie nu ne va mira, dacă nu vom uita că la Descartes, omul de știință este tot timpul prezent. Chiar în *Discurs* aflăm importanta afirmație că „... spiritul depinde atît de mult de temperament". Tot în *Discurs* (în partea a cincea), Descartes arată că în *Tratatul despre om* el considera „corpul ca o mașină", dar, totodată, sublinia două trăsături, care îi înalță și îi separă pe „oamenii adevărați", atît de mașini, oricît ar fi ele de perfecționate, cît și de animale: *limbajul*, prin care ei „răspund la sensul a tot ce se spune în prezența lor..." și *cunoașterea.*

În această parte a *Discursului*, Descartes, pe de o parte, susține că „sufletul rezonabil" nu poate fi dedus din materie, pe de altă parte, repetă ideea citată mai sus: sufletul nu se află *pe* un corp, aidoma unui pilot pe o corabie, ci *în* corp.

Pasiunile sufletului au o dublă importanță istorică; strict științifică și axiologică, ambele fiind strîns împletite. Pentru că, prin concepția psihologică a lui Descartes, principiile materialist-mecaniciste

au fost extinse asupra omului, marele filosof și savant înscriindu-se ca *precursor* al fiziologiei moderne și simultan ca reprezentant al gîndirii renascentiste, care *l-a reintegrat pe om* în natură. În articolul 2 din *Pasiunile sufletului* aflăm pivotul concepției antropologice cartesiene, care reia și dovedește, pe bază de cercetări experimentale, afirmația lui Montaigne despre „strînsa împletire dintre trup și suflet". În acest articol, Descartes postulează împletirea sau întrepătrunderea: „... eu consider că noi nu observăm că nu există vreun subiect care să reacționeze într-un chip mai imediat față de sufletul nostru decît corpul, cu care el este unit; în consecință, trebuie să înțelegem că ceea ce-i în el ⟨suflet⟩ o pasiune este de obicei în el ⟨trup⟩ o acțiune ...". În locul introspecției, Descartes cere studierea alcătuirii corpului, indică deci calea *psihofiziologică*. Iar rezultatul este că glanda pineală — sediul sufletului, după Descartes — este influențată de diferențele perceptibile din obiectele externe sau, pe scurt, capacitatea sufletului este mediatizată prin obiecte materiale.

Omul ca „întreg"

Deosebit de semnificativ este faptul că Descartes ajunge la „strînsa legătură" dintre suflet și corp chiar și într-o lucrare concepută ca pur filosofică: în cea de-a șasea parte a *Meditațiilor metafizice*.

„În primul rînd", argumentează Descartes, „natura ⟨corpului meu⟩ mă învață", în chipul cel mai expres și mai sensibil, că trupul meu este acela care suferă de durere, de foame sau de sete. „Natura mă învață, de asemenea, prin aceste simțăminte de durere, de foame, de sete etc. că eu nu locuiesc numai în trupul meu, precum un pilot pe corabie, ci și că *sînt unit cu el (conjoint) foarte strîns* (— subl. ns.) și într-atît de contopit și amestecat cu el, încît *alcătuim cu el un singur întreg (un seul tout)*"[27]. Această concluzie, omul — un singur întreg, anticipată de Montaigne, gîndită în spiritul Renașterii, înseamnă o răsturnare categorică a încercărilor moralei teologice de a *separa* sufletul de trup, „pentru a-l avea la îndemînă" (Nietzsche) pentru a-l supune retoricii spiritualiste, care ţintea devalorizarea trupului și manipularea sufletului. În opoziție cu spiritualismul și moralismul medieval, Descartes revalorizează trupul în maniera antică „păgînă": omul este „un singur întreg". Această teză are consecințe decisive nu numai

---

[27] Descartes, *Œuvres*, Paris, ed. Nelson, 1936, p. 209—210.

pentru știință, pentru antropologie (științifică și filosofică), dar și pentru *axiologie* și *gnoseologie*.

Valorizarea omului ca „un singur întreg“ este în mod remarcabil ilustrată prin *integrarea pasiunilor*, disprețuite și urîte de către teologii și moraliștii creștini sau de către stoici (ceea ce infirmă părerile unor interpreți care vorbesc despre „preluarea stoicismului“ de către Descartes). Filosoful francez, continuînd și sistematizînd noua deschidere spre lume, spre natură, inclusiv trupul omenesc, dezvoltă ideea *relațiilor naturale* și a raportului de *armonie* dintre suflet și trup. Împotriva scolasticii, Descartes dă o anumită *prioritate* trupului: „îndrăznesc să spun că dacă n-am avea trup, n-am putea nici să ne dedăm prea mult iubirii și bucuriei, nici să evităm ura și tristețea“[28].

Noutatea remarcabilă a tratatului despre pasiuni, din punct de vedere axiologic, este concepția lui Descartes despre *folosul* lor. În timp ce creștinismul și stoicismul predicau „„stîrpirea“ patimilor sau măcar „indiferența“ față de ele, după filosoful francez, folosul pasiunilor este „de a stimula sufletul să consimtă și să contribuie la acțiunile care pot sluji conservării trupului sau de a-l face oarecum mai perfect“[29]. În axiologia umanistă, renascentistă, pe care o susține Descartes, nu trupul trebuie să fie subordonat sufletului, ci acesta trebuie să asigure *sănătatea trupului*.

Descartes valorizează *senzațiile, simțurile*, atît din punct de vedere etic, cît și gnoseologic: *1*) senzațiile plăcute provoacă bucurie și iubire; *2*) simțurile își au rolul și contribuția lor la cunoașterea lumii externe[30]. Pentru a goni în afara noastră toate pasiunile legate de tristețe și a deschide poarta celor care participă la bucurie, „sănătatea trupului și prezența obiectelor plăcute ajută mult spiritul...“, scrie Descartes principesei Elisabeta[31]. Dar, după ce anticipează astfel terapia modernă a unor boli psihice, în aceeași scrisoare, filosoful recomandă acțiunea inversă: „... atunci cînd spiritul este plin de bucurie, aceasta ajută mult ca trupul să se simtă mai bine...“. Această *interacțiune dintre corp și psihic*, clar văzută de către Descartes, nu mai are nimic comun cu dualismul său metafizic, care separă sufletul de materie. Este evident că la această descoperire a interacțiunii l-au dus nu numai experiențele

---

[28] Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 141.

[29] *Ibidem*, art. 137.

[30] „Căci simțurile nu sînt de lepădat, întrucît mă pot sluji aproape întotdeauna de mai multe dintre ele pentru a examina un același lucru“ *(Meditația a șasea)*.

[31] Descartes, *Œuvres*, ed. Adam și Tannery, IV, p. 529.

omului de știință, ci și idealul renascentist al *armoniei* dintre cele două „substanțe".

În interacțiunea dintre *trup* și *suflet*, Descartes pune accentul pe *nevoile* trupului. El nu desparte pasiunile în fiziologice, psihologice și morale, ci consideră că în toate trei cazurile este vorba de *aceleași* pasiuni fundamentale: Descartes arată mai întîi bazele lor fiziologice, apoi consecințele lor psihice și în cele din urmă latura lor morală, *valoarea* lor. Așa, de pildă, este nouă și sugestivă analiza la care supune Descartes sentimentul *geloziei*. Dacă într-o serie de aspecte psihologia carteziană este mecanicistă, de data aceasta filosoful francez vădește o surprinzătoare intuiție a sensului social al unei pasiuni: esența geloziei este *posesia*, fie că este vorba de bărbat, fie că este vorba de femeie sau de avar. Cu deosebită finețe, premergîndu-l pe necruțătorul moralist (psiholog) **La Rochefoucauld**, Descartes arată că în patima gelosului nu există o adevărată iubire pentru femeia pe care este gelos, ci „doar bunul despre care își închipuie că este numai proprietatea lui"[32]. În fond — putem întregi gîndul lui Descartes —, gelosul nu iubește o persoană, pentru că o consideră un *bun*: este un fenomen de alienare, de reificare.

O altă surpriză din partea „raționalistului" Descartes este concluzia axiologică pe care el o trage din teoria asupra pasiunilor: fără teamă de „contradicții", Descartes afirmă, precedîndu-l pe Hegel, că pasiunile sînt *necesare* marilor acte și creații: „... de obicei, pasiunile cele mai violente le au cele mai bune spirite...", îi scrie el lui Chanut[33]. Numai cine-i mînat de pasiuni puternice biruie în acțiunile primejdioase, disperate (Nietzsche). Totodată, deși Descartes arată că întrucît pasiunea nu ne permite să sesizăm o întreagă situație, care cere intervenția rațiunii, el nu va opune rațiunea pasiunii, ci pasiunea călăuzită de rațiune pasiunii necălăuzite. Astfel, prin valorizarea pasiunilor — împotriva moralei creștine și stoice, Descartes ne arată convingător ce înseamnă omul „ca întreg".

Mai mult: spre deosebire de raționalismul schematic, care imagina o influență *directă* a gîndirii asupra afectelor, fără să poată lămuri *cum* se petrece aceasta, Descartes afirmă răspicat că pasiunile „... nu ne pot duce spre nici o acțiune decît prin mijlocirea dorinței"[34]. Omul nu este deci numai rațiune: el este și dorință, pasiune, eroare. Această viziune deschisă, dialectică, despre om, este importantă și din punct de

[32] *Pasiunile sufletului*, art. 168.
[33] *Œuvres*, etc., IV, p. 615.
[34] *Pasiunile*, art. 144.

vedere gnoseologic. În cea de-a optsprezecea regulă din *Reguli pentru îndrumarea spiritului*, Descartes declară că, pe lîngă inteligență, *cunoașterea* dispune de încă trei mijloace: inteligența „poate fi sau împiedicată sau ajutată de către alte trei facultăți, și anume: imaginația, simțurile și memoria".

Voluntarismul raționalist și viziunea conflictuală

„Impulsul spre libertate", prin care a caracterizat Hegel filosofia lui Descartes, nu are numai o justificare istorică, teoretică și spirituală: lupta împotriva alienării. Filosoful francez îi află și bazele fiziologice: voința este acțiunea sufletului, ea este liberă prin natura ei. Sufletul poate provoca mișcarea glandei pineale, necesară funcționării unui organ. Dar din amănuntele biologice pe care le dă Descartes, reiese că voința se află puternic limitată, prin faptul că există activități organice *independente* de voință (de exemplu, prin voință nu ne putem dilata sau micșora pupila). La astfel de pilde se adaugă un fenomen general: voința *singură* nici nu poate trezi, nici nu poate suprima în chip *nemijlocit* pasiunile. Sufletul nu poate domina în *întregime* pasiunile, pentru că ele „... aproape toate, sînt însoțite de o emoție, care are loc în inimă, in consecință și în întreg sîngele și în spirite (oriunde) ..." (art. 46).

Consecința sau concluzia lui Descartes este de tip dialectic, depășind raționalismul antic, care *identifica* voința cu rațiunea și totodată sufletul cu rațiunea: voința nu poate învinge pasiunea decît prin luptă. Descartes înlătură noțiunea aristoteliciană despre sufletul împărțit în două părți: partea inferioară senzitivă și partea superioară rezonabilă. Viziunea lui Descartes este nouă, depășind valorizările raționaliste antice: „... aceeași ⟨parte⟩ este senzitivă și rațională..." (art. 47). Fără exagerare, se poate afirma că, pentru Descartes, datorită studierii fiziologice și psihofiziologice a omului, acesta îi apare simultan ca „animal rațional" și irațional. Dar ceea ce-i irațional în om nu mai este supus osîndirii moral-teologice: omul este așa cum este, sau, cum spune Montaigne, așa cum l-a făcut *„mère-nature"*. Imputările moraliste devin, în acest caz, ridicule. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să renunțăm la lupta împotriva pasiunilor „rele", adică dăunătoare, fie nouă, fie altora. Descartes își menține viziunea conflictuală, combativă, despre om: greutățile pe care le avem în învingerea unor pasiuni ne dau prilejul „de a avea o satisfacție cu atît mai mare, cu cît ele au fost mai greu de învins", îi scrie el principesei Elisabeta.

Omul şi condiţiile adverse sau alienarea socială

Etosul raţionalist reprezentat de către Descartes este deci departe de a respira suficienţa de sine şi, totodată, departe de „împăcarea" cu lumea şi sanctificarea ei. Ca şi la Spinoza, dar într-un chip mai amplu, etica şi axiologia lui Descartes au un caracter *existenţial:* acţiunea, cunoaşterea, bucuria de viaţă se înrădăcinează în acceptarea existenţei ca date. Lui Descartes îi apar ca obstacole, oprelişti, nonvalori, toate acele rînduieli, simţăminte şi idei, care reprezintă o societate şi o mentalitate învechite. Şi întrucît forţele acestea erau încă foarte active, Descartes resimte clar şi puternic ciocnirea dintre etosul nou, renascentist-raţionalist, şi etosul medieval, chiar printr-o proprie şi dureroasă experienţă. Departe de a afla numai de la alţii despre suferinţele şi vitregia lumii *(„les disgrâces de la fortune")*, pentru care se străduieşte să o consoleze pe principesa Elisabeta, filosoful însuşi a fost pus de *viaţă*, într-un mod ineluctabil, în conflict cu încarnarea etosului feudal: cu teologul olandez Gilbert Voët.

Scrisoarea pe care a scris-o Descartes împotriva acestui duşman personal are o dublă semnificaţie: ea arată *reacţia* etosului nou, sincer, autentic şi de aceea *unitar* în gîndurile şi conduita sa, împotriva *duplicităţii ;* totodată, scrisoarea, sub aparenţa acceptării principiului „carităţii" sau iubirii creştine, dezvăluie *contradicţiile* moralei bisericeşti, contradicţia fundamentală dintre teoria şi practica moralei „iubirii", ipocrizia şi inumanitatea ei.

În persoana teologului Voët, figură reprezentativă a bisericii protestante din Olanda, Descartes arată cum, în *ciuda credinţei şi austerităţii*, „cei care sînt sclavii mîniei lor, răuvoitori, invidioşi, violenţi, bîrfitori, insolenţi şi mincinoşi — sînt departe de a exercita caritatea"[35]. Descartes dezvăluie faptul că „valoarea" fundamentală a etosului medieval, credinţa, nu poate acoperi şi justifica toate manifestările alienante ale multor căpetenii bisericeşti, vanitatea, orgoliul şi egoismul lor. Acestor vicii morale Descartes le opune *prietenia, sinceritatea* şi *toleranţa religioasă*, într-o epocă în care contrareforma şi intoleranţa se manifestau cu virulenţă. Dar Descartes merge şi mai departe: sub faţada „argumentării" teologice, el demască „... răutatea şi pasiunea dominării ... ". Manifestările urîte ale lui Voët nu ilustrează doar lipsa de caracter a unui individ, ci sînt trăsături tipice ale unei întregi categorii sociale, dominante în ierarhia lumii medievale; aroganţa, min-

[35] *Œuvres*, IV, p. 237.

ciuna, cruzimea față de cei ce nu gîndesc și trăiesc ca ei se înrădăcinează în *puterea* pe care o au teologii de a osîndi și distruge.

Descartes a inclus în critica moralei feudale atît pe reprezentanții ei bisericești, cît și pe cei laici. Ridicînd la rang de valoare supremă principiul ca omul să-și caute țelurile valorice în sine, în cultivarea spiritului și bucuria de sine, Descartes *opunea* aceste valori noi etosului și societății feudale. Căci cultivarea spiritului, scrie el, trebuie prețuită mai mult decît un imperiu. Marile proprietăți uimesc și îmbată adesea în așa fel, „încît mai curînd ele sînt acelea care îi posedă pe cei care le au . . .". Filosoful folosește deci ideea *reificării*, a dezumanizării sau alienării prin posesie, ca un „pendant" la alienarea surprinsă în fenomenul geloziei. De data aceasta, alienarea este o urmare a raporturilor economico-sociale, istorice. Aceste raporturi sînt desemnate de către Descartes ca *obstacol* în *calea realizării de sine*, a realizării valorice a persoanei. În același an 1645, într-o altă scrisoare către corespondenta sa principesa Elisabeta, Descartes enumeră și celelalte obstacole care decurg din structura societății feudale: „o naștere aleasă", „lingușirile curții" și „marile proprietăți"[36]. Concluzia filosofului este că posesia și privilegiile sociale sînt defavorabile unui fapt esențial pentru omul modern, deoarece, din pricina lor, „. . . uiți să te mai gîndești la tine".

Ce valabilitate pot avea acele interpretări filosofico-teologice (Gillson, Laporte, Maritain, Koyré etc.), care vor să-l integreze pe Descartes în filosofia medievală — reiese, credem, într-un chip mai complet, dacă ne străduim să cuprindem toate laturile de manifestare ale marelui gînditor. În 1663, papa a inclus opera lui Descartes în indexul cărților interzise: un papă, acum trei veacuri, vedea mai clar sensul gîndirii carteziene, decît interpreții lui teologizanți de azi!

Autonomia spirituală a omului

În ciuda unor concesii mai mult formale față de religie și teologi concesii dictate de condițiile vitrege ale vremurilor, Descartes rămîne pe pozițiile autonomiei spirituale. Cele două concepte care ilustrează în chip evident autonomia spiritului sînt *„bunul simț"* și *„lumina naturală"*. Încă din *Discurs*, Descartes opune scolasticii bunul simț: el nu opune teologilor teoria vreunui gînditor sau propriile sale păreri, ci bunul simț, a cărei caracteristică este de a fi prezent *în orice om*. Este,

[36] *Ibidem*, p. 283.

de asemenea, foarte semnificativ faptul că, într-o scrisoare către prietenul său Mersenne (20. XI. 1629), Descartes scrie că dacă ar exista o limbă universală, „țăranii ar putea judeca mai bine decît filosofii despre adevărul lucrurilor [37]. Să adăugăm la această profesiune de credință și faptul că filosoful însuși, pentru a-și exprima ideile, folosește limba franceză vie, iar nu limba latină, limba moartă a scolasticii, a oficialității. Noua limbă sau noul limbaj în care poate vorbi și omul cel mai simplu este limbajul bunului simț sau al reflecției „sănătoase", al cărei avantaj este aparent negativ: este reflecția care nu este influențată de educația scolastică.

Cea mai categorică afirmare a autonomiei spirituale se află într-o scriere neterminată, pe care Descartes a intitulat-o *Căutarea adevărului prin lumina naturală*. În această scriere, Descartes vorbește despre un om (Poliandru), „înzestrat cu un spirit obișnuit, dar a cărui judecată nu este alterată de nici o opinie falsă și care își are rațiunea intactă, așa cum a primit-o de la natură..."[38].

Întoarcerea la bunul simț și la „lumina naturală" semnifică pentru Descartes înlăturarea alienării spirituale pricinuite de autoritarismul și dogmatismul ideologiei oficiale, dobîndirea autonomiei, a libertății de gîndire dar și de simțire. În scrierea despre „lumina naturală" aflăm expresia cea mai limpede și mai categorică a autonomiei: prin „luminile sale naturale", omul este capabil să ajungă la științele cele mai abstracte „... *fără ajutorul religiei și al filosofiei*"[39] (*subl. ns.*).

În viziunea lui Descartes, omul se poate bizui numai pe sine, atît pentru a descoperi adevărul, cît și pentru a atinge „perfecționarea". Descartes respinge orice „ajutor" supranatural. Este extrem de interesant — și aici Descartes reia unele idei trezite poate de admirația lui Montaigne pentru morala „sălbaticilor" — faptul că filosoful raționalist are o străfulgerare de „filosofie a istoriei", pe care o va dezvolta de-abia Rousseau: la originile umanității, în „epocile simple și naive", oamenii, numai grație „luminilor naturale", „dobîndiseră idei adevărate despre filosofie..."[40]. Pe aceeași pagină, vorbind despre daunele pe care le aduce educarea scolastică, Descartes îi opune iarăși conștiința nealterată a omului primitiv, care prefera „virtutea plăcerilor și onestitatea în locul utilului". Atît Montaigne, cît și Rousseau descoperă și ei valoarea conștiinței nealterată de istorie, de civilizație, liberă de alienare și vicii.

---

[37] *Ibidem*, I, p. 81—82.
[38] *Ibidem*, X, p. 498.
[39] *Ibieem*, p. 495.
[40] *Ibidem*, p. 495.

În alt loc, în același volum X, Descartes își exprimă o uimitoare preferință pentru „omul natural", pe care îl opune celui școlit: „educația 〈omului natural〉 ar fi proastă, dacă și-ar închina prea mult timp culturii"[41] *(aux lettres)*. Așa cum era concepută și practicată educația copilului și a tînărului, ea nu putea fi, arată filosoful, decît calea alienării, deoarece tot ce-i alterează spiritul se datorează „slăbiciunii simțurilor și autorității dascălilor" (iarăși o idee pe care o regăsim în pedagogia lui Rousseau).

După cum s-a văzut din citatele de mai sus, ca și din întregul nostru paragraf despre „etosul raționalist", la Descartes ne aflăm de fapt în fața unui etos rațional, iar nu raționalist, deoarece orice raționalism trădează unilateralitate. Etosul rațional cartesian nu urmărește doar *o* valoare dominantă, care le sufocă sau le înlătură pe celelalte, ci tinde spre *armonia* între valori. Și acest etos nu se mulțumește cu autonomia intelectului, ci postulează idealul autonomiei spiritului, care include, dar și depășește, intelectul. Căci este vorba de raportul dintre om și lume, atît de evident în inițiativa *Discursului*: un filosof care regîndește gîndirea existentă la acea epocă, dar care își dă seama că această operație intelectuală se petrece într-o anume lume și epocă. Descartes ia *distanță* față de lume, hotărînd că, în măsura în care „ordinea lumii" nu poate fi schimbată — deși urmările duhului critic vor schimba nu numai mentalitatea societății franceze, ci și a lumii — el se va strădui, — declară Descartes „mai curînd să mă înving pe mine ...".

Ulterior, într-o scrisoare către principesa Elisabeta, filosoful își va comenta astfel această a treia maximă din *Discurs*: cine alege rațiunea, bunul simț, „... consideră că (...) toate bunurile de care nu dispune, se află cu totul în afara puterii sale (...) și (...)se obișnuiește să nu le dorească, deoarece numai dorința, regretul sau căința ne pot împiedica să fim mulțumiți..."[42].

De asemenea, fără să dea o importanță deosebită discutării noțiunii tradiționale de *virtute*, încărcată de sens religios, Descartes, în *Discurs*, îi dă un nou sens; un sens care întregește etosul autonomiei, cerînd în cea de-a doua regulă, ca spiritul să aibă *fermitatea* de a aduce la îndeplinire tot ceea ce îl sfătuiește rațiunea. Descartes conchide că virtutea este *chiar această fermitate*.

Această mîndră hotărîre ilustrează frapant viziunea cartesiană despre noile valori: ele nu sînt dictate de nici o autoritate laică sau

---

[41] *Ibidem*, p. 495.
[42] *Ibidem*, IV, p. 265—266.

religioasă, omul nu le îndeplinește de teamă, fie de pedepse lumești, fie de cele cerești, ci izvorăsc din conștiința și demnitatea omului modern. Descartes formulează acest crez al autonomiei și demnității încă din „prima regulă" în *Discurs*.

Divinitatea omului și modestia filosofului. Descartes reia tema, de cele mai adeseori implicată la reprezentanții Renașterii în filosofie, a „divinității" omului, a certitudinii că nimic nu-i poate împiedica dezvoltarea potențelor sale. Descartes a exprimat acest gînd în *Meditații metafizice*: toate perfecțiunile atribuite de către teologi lui Dumnezeu, filosoful consideră că „într-un fel, se află potențial în mine". Descartes înlătură abisul creat de către teologi între om și Dumnezeu, el răpește divinității calitatea, tradițională în teologie, de *ens perfectissimus*.

„Pentru binele tuturor"

La prima vedere, s-ar părea că noțiunea de „raționalism" ar avea, pe lîngă conotația „suficienței de sine", și pe aceea a egoismului sau măcar a indiferenței față de soarta celorlalți. După cum s-a văzut însă și pînă acum, din însăși definiția pe care o dă Descartes filosofiei în *Discurs* (partea șasea), reiese în chip evident, că el o concepe nu ca o îndeletnicire de solitar, ardent în satisfacerea curiozității sale, sau mulțumit să-și dovedească puterea spiritului, ci urmărind scopuri practice, utile societății: dobîndirea unor cunoștințe „foarte folositoare în viață... în modul acesta, am putea deveni stăpînii și posesorii naturii". Totodată, după cum am reamintit, un scop de seamă al cunoașterii este că contribuie la „perfecționarea" vieții omenești, mai ales datorită medicinii.

În aceeași parte finală a *Discursului*, Descartes arată că scopul pentru care scrisese tratatul *Despre lume* fusese acela „... de a arăta cu atîta limpezime folosul pe care îl poate trage publicul, încît i-aș îndatora pe toți cei care doresc, în general, binele oamenilor...". Dacă revine la această idee și o repetă, aceasta nu-i o „repetiție", care i-a scăpat filosofului: de data aceasta, la o pagină distanță, Descartes proclamă răspîndirea științei și a filosofiei drept *o datorie morală*: „... fiece om este obligat să facă bine celorlalți pe cît îi stă în puteri, (căci) dacă nu ești folositor nimănui, înseamnă că nu valorezi nimic...".

Istoria — și nu numai a științei și a filosofiei, ci a culturii universale și prin aceasta a omenirii — a confirmat justețea convingerii celui

care a considerat cunoașterea drept o „virtute". Influența lui Descartes și a cartesiansimului a fost amplă și de lungă durată. A fost amplă, pentru că raționalismul cartesian a devenit baza culturii franceze în veacurile XVII și XVIII, a enciclopediștilor și chiar a pozitivismului în latura lui pozitivă, cea științifică, nu cea filosofică, a neoraționalismului din veacul XX. Iar în afara Franței, „nici Spinoza, nici Leibniz, nici Kant n-au putut să nu se confrunte cu el; toți, în parte în mod neconștient, au primit de la el numeroase și importante sugestii" [43].

Influența lui Descartes a fost resimțită în modul de viață al societății franceze; Emile Faguet, istoric de seamă al literaturii franceze, scrie într-o prefață: „Descartes i-a învățat pe francezi să gîndească și să-și exprime gîndurile lor cu calități de gînditori, cu gravitate, măsură, claritate..."[44]. Faguet îl omagiază însă pe marele filosof francez nu numai pentru influența gîndirii, ci și pentru calitățile excepționale ale limbii, în care a scris: într-o franceză limpede ca apa de izvor, folosind metafore noi, plastice: „este un stil de maestru... Descartes nu-i numai un mare gînditor, ci și un mare scriitor".

Dacă în timpul vieții marelui filosof, și chiar în deceniile care a urmat morții sale, au fost puțini cei care printre gînditori și savanți i-au îmbrățișat ideile, în schimb, printre acești puțini s-au aflat cei mai de seamă filosofi din a doua jumătate a veacului XVII: Spinoza și Leibniz.

Ne-am străduit să reconstruim rolul important pe care l-a avut etosul cartesian pentru dezalienarea spirituală, pentru că lupta împotriva mentalității feudale învechite *nu s-a dus numai pe planurile științei și filosofiei*. „Impulsul spre libertate" al marelui gînditor s-a manifestat în chip plenar, renascentist, îmbrățișînd în chip exemplar „rațiunea teoretică" și cea „practică", slujind drept călăuză etosului și gîndiri moderne.

---

[43] A. Hoffman, *René Descartes*, Stuttgart, Frommans Verlag, 1905, p. 194.

[44] În prefața la *Descartes. Discours de la méthode. Traité des pasions. Méditations méthaphysiques*, Paris, Nelson, 1936, p. X

Descartes — matematician și mecanician

Acad. CAIUS IACOB

S-au împlinit 350 de ani de la data memoriabilă a apariției operei fundamentale a lui Descartes: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et trouver la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode* (1637). Prin această lucrare se poate considera că el a pus bazele acelei revoluții în gîndire pe care o constituie *cartesianismul*, adică stabilirea supremației rațiunii ca principiu fundamental de investigație a naturii, înlăturînd tradiția și autoritatea lucrului consacrat.

Opera lui Descartes a avut o influență deosebită în lumea intelectuală a epocii și a întrunit sufragiile unor iluștri reprezentanți contemporani ai clerului, ca **Malebranche**, **Merscnne**, **Bossuet**, **Fène lon**, a janseniștilor, ca **Arnauld**, **Nicole** și **Pascal**, a scriitorilor vremii, ca La Fontaine, a oamenilor din înalta societate ca ducele de Luynes, Madame de Sévigné, prințul Condé. Ea a contribuit în chip esențial la stabilirea acelui mod de gîndire rațional care va caracteriza secolele următoare și va duce la dezvoltarea rapidă a științelor naturii.

După cum se exprimă D'Alembert în al său *Discours Préliminaire*, care prefațează celebra *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* din 1750: „Descartes a osé du moins montrer aux bons esprits à sécouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd'hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service plus essentiel peut-être que tous ceux qu'elle doit à ses illustres successeurs“ [1].

Dar **Descartes** (1596—1650) nu a fost numai un mare filosof, ci și un ilustru matematician și, în același timp, un remarcabil mecanician.

Este de notat că în epoca în care a trăit el, Franța a dat omenirii și alți mari matematicieni, cum sînt **Fermat** și **Pascal**. După ce încă în epoca anterioară **Viète** (1540—1603), consilier al regilor Henric III

[1] J. Voilquin, *L'Encyclopédie* (Extraits), 5-e éd., Librairie Larousse, Paris VI-e, f.a., p. 34.

și Henric IV ai Franței, introdusese ecuațiile literale și și-a imortalizat numele prin cercetări asupra ecuațiilor algebrice, stabilind relațiile dintre coeficienți și rădăcini, numite astăzi „relațiile lui Viète", **Pierre Fermat** (1601—1665), consilier de Curte la Toulouse, profund matematician, și-a legat numele de începuturile calculului infinitezimal și de acelea ale calculului probabilităților. A enunțat acea teoremă de teoria numerelor, numită astăzi *„marea teoremă a lui Fermat"*, care-și așteaptă încă dezlegarea matematică, fiind pînă în prezent doar o conjunctură.

Blaise Pascal (1623—1662), om de știință, literat și filosof, inventator al primei mașini de calcul, a întreprins importante cercetări de hidraulică, privind transmiterea presiunii în lichide, fiind, în același timp cu Fermat, inițiator al calculului probabilităților.

Lui Pascal i se datorează formula binomului, ca și tipul de raționament matematic numit „inducție completă", precum și studiul cicloidei, curbă cu totul remarcabilă spre care-și îndreptase atenția și Descartes. Pascal a dat importante teoreme legate de teoria conicelor. Operele sale *Les Provinciales* (1656) și *Pensées* (1658) îl situează printre marii literați și gînditori ai Franței.

În timpul în care a trăit Descartes, și în special după contribuțiile de seamă ale lui Viète, algebra literală făcuse progrese certe și se punea cu acuitate în matematică problema rezolvării ecuațiilor algebrice.

Problema aceasta a atras în mod deosebit atenția sa. El era în același timp pasionat de probleme de geometrie, de optică și de mecanică. Se știe că la invitația reginei Christina a Suediei, Descartes a sosit la Stockholm în toamna anului 1649. El nu a rezistat însă climatului sever și a murit acolo de pneumonie, în 11 februarie 1650. După moartea lui, un inventar al manuscriselor rămase de la el a fost făcut, la 14 februarie a acelui an, în prezența ambasadorului Chanut al Franței, căci Descartes era considerat încă de pe atunci în Franța ca o personalitate pe plan național. Un alt inventar a fost alcătuit apoi în 3 martie 1650 pentru manuscrisele sale rămase în Olanda. Aceste manuscrise, dintre care unele au văzut lumina tiparului, ca acel *Traité de la Méchanique composé par Monsieur Descartes. De plus l'abrégé de Musique du mesme auteur, mis en Français*, publicat prin îngrijirea reverendului Poisson *Prestre de l'Oratoire* (Ed. Charles Angot, Rue St. Jacques, au Lion d'Or, Paris, 1668), pun în evidență preocupările științifice ale lui Descartes din partea a doua a vieții sale, după ce peregrinase prin Europa între anii 1619—1629 și după ce s-a stabilit în Olanda *pour philosopher plus aisément*, dată fiind atmosfera de mai mare libertate din acea

ţară, dar şi unde a auzit, cu amărăciune, în anul 1633, despre procesul intentat de Inchiziţie lui Galileu la Roma.

Unele manuscrise ale lui Descartes, remise de ambasadorul Chanut cumnatului său Clerselier, s-au rătăcit cu trecerea timpului. Ele sînt însă cunoscute datorită unei împrejurări fericite. **Leibniz**, în cursul şederii sale la Paris în anii 1675—1676, avid de a cunoaşte tot ce privea pe Descartes, în care vedea un mare precursor al gîndirii moderne, a examinat aceste manuscrise acasă la Clerselier şi le-a copiat. După moartea lui Leibniz (1716), aceste copii au fost depuse la Biblioteca Regală din Hanovra. Acolo, ele au fost redescoperite de **Foucher de Careil**, care le-a publicat în două volume d'*Œuvres inédites de Descartes*, Ed. Auguste Durand, Paris, 1859—1860. Aceste manuscrise, ca şi altele au făcut obiectul unei atente analize din partea lui Charles Adam şi Paul Tannery, care au publicat în final operele complete ale lui Descartes. Printre manuscrisele lui Descartes sînt de remarcat: *Progymnasmata de Solidorum elementis, Explication des engins par l'ayde desquels on peut, avec fort peu de force, lever un fardeau fort pesant, Compendium Musicae* (publicat în Olanda în 1650 sub titlul *Renati Des-Cartes Musicae Compendium*), *Polygonorum inscriptio, Horum usus trigonometrices Numeri polygoni, Radix cubice Binomiorum, Circuli Quadratio, Tangens Cycloidis, Ovales opticae quator, Earum descriptio et Tactio* etc.

Analiza textelor lui Descartes şi în special a manuscrisului *De Solidorum Elementis* permite concluzia că el a fost un ilustru înaintaş al lui Euler (1707—1783), privind celebra teoremă a acestuia asupra poliedrelor regulate, care fixează relaţia dintre numărul feţelor, muchiilor şi vîrfurilor acestora.

În legătură cu teoria ecuaţiilor algebrice este de remarcat că Descartes a preferat să utilizeze notaţiile introduse de Christophorus Clavius, în *Algebra* sa, din anul 1608, în locul notaţiilor lui Viète. Astfel în manuscrisele sale puterile nedeterminatei sînt reprezentate prin semne cosice, ceea ce face lectura mai dificilă. Descartes era preocupat de rezolvarea prin construcţii geometrice a unor ecuaţii ca $x^3 = x + 2$, $x^3 = 6x^2 - 6x + 56$, $x^3 = -3x^2 - 3x + 26$, ultima conducînd la $(x + 1)^3 = 27$, sau mai general a ecuaţiilor de forma

$$z^3 = a_2z^2 + a_1z + a_0,$$

metoda sa revenind în esenţă la găsirea de substituţii adecvate pentru reducerea la ecuaţii binome.

Prin diversele sale scrieri matematice, precum şi prin anexa de *Géometrie* a cărţii sale *Discours de la Méthode*, Descartes a realizat o operă de mare pionierat. El a legat algebra, pe atunci în curs de dezvol-

Scrisoarea lui Descartes către Huygens.
(4 dec. 1637).

tare, de geometrie și a pus astfel bazele unei noi ramuri a matematicii care este *geometria analitică*. Bimilenara știință a geometriei înregistra astfel prin opera sa o cotitură esențială, ceea ce-l plasează pe Descartes printre cei mai mari matematicieni pe care i-a dat vreodată omenirea.

Ideea de bază a lui Descartes, aceea de a asocia unui punct din plan o pereche de numere, unul reprezentînd *abscisa*, iar celălalt *ordonata*

sa și de a descrie apartenența punctelor la o curbă printr-o *relație între aceste coordonate*, revine, în viziunea modernă, la a forma perechi de elemente ce aparțin respectiv la două mulțimi E și F, luate în ordinea indicată. Mulțimea tuturor acestor perechi se numește astăzi, în cinstea lui Descartes, *produsul cartesian* al mulțimilor E și F și se notează $E \times F$. Curba considerată apare astfel ca o submulțime a lui $E \times F$. Noțiunea de produs cartesian este acum o noțiune matematică fundamentală care-și trage seva din ideea lui Descartes. Grație concepției lui Descartes, demonstrațiile geometrice se pot reduce la calcule algebrice cu un mers sigur și uniform. El își expune procedeul în felul următor: „Ainsi, voulant résoudre quelque problème, on doit le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre les lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre le plus naturellement de tous en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons, *ce qui se nomme une équation ;* car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre".

Descartes era conștient de importanța deosebită a acestui punct de vedere pentru dezvoltarea ulterioară a geometriei. Astfel, după ce subliniază faptul că problemele geometriei pot reclama formarea mai multor ecuații, insistînd asupra găsirii, cu mijloacele matematice ale epocii, a coordonatelor care le verifică, el adaugă: *„Et j'espère que nos neveux me sauront gré non seulement des choses que j'ai ici expliquées, mais aussi de celles que j'ai omises volontairement afin de leur laisser le plaisir de les inventer"*[2].

Lui Descartes i se datorează între alte rezultate algebrice teorema, cu un caracter oarecum singular printre teoremele legate de teoria ecuațiilor algebrice. Iată enunțul ei: *fie ecuația polinomială*

$$a_0x^n + a_1x^{n-1} + \ldots + a_{n-1}x + a_n = 0$$

cu coeficienți reali. Numărul variațiilor de semne prezentate de coeficienții ecuației este mai mare sau cel mult egal cu numărul rădăcinilor ei pozitive, diferența dintre acestea fiind un număr par, ce poate să fie și nul.

Ca un corolar, *dacă numărul variațiilor de semne este impar, ecuația admite cel puțin o rădăcină pozitivă.*

---

[2] Apud A. Rebière, *Pages choisies des Savants Modernes*, 3-e éd. Vuibert, Paris, 1923, p. 26.

Această teoremă care, fără de a le construi efectiv, permite în unele cazuri să se afirme *existența* unor rădăcini ale unui polinom, îl situează, de asemenea, pe Descartes ca pe un mare deschizător de drumuri în matematică, în legătură cu stabilirea de *teoreme de existență* privind ecuațiile matematicii.

Descartes a cultivat ceea ce el a numit matematica universală, „Mathesis universalis". În a sa *Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, 1691, **A. Baillet** se exprimă în legătură cu aceasta astfel: „Il s'était trouvé, dès le commencement de son siècles, de très grands esprits, qui avoient tâché de la faire revivre (la véritable mathématique) sous le nom barbare d'Algèbre, et qui avoient vu que, pour y réussir, il fallait la dégager de cette prodigieuse quantité de nombres et de figures inexplicables dont on a coûtume de la surcharger".

„Les pensées qui lui vinrent sur ce sujet lui firent abandonner l'étude particulière de l'Arithmétique et de la Géométrie, pour se donner tout entier à la recherche de cette Science générale, mais vraye et infaillible, que les Grecs ont nommée judicieusement Mathesis et dont les Mathématiques ne sont que des parties".

„Après avoir solidement considéré toutes les connoissances particulières que l'on qualifie de nom de Mathématiques, il reconnut que, pour mériter ce nom, il fallait avoir des rapports, des proportions et des mesures pour objet. Il jugea de là qu'il y avoit une Science générale, destinée à expliquer toutes les questions que l'on pouvoit faire touchant les rapports, les proportions et les mesure, en les considérant comme détachées de toute matière; et que cette Science générale pouvoit à très juste titre porter le nom de Mathesis, ou de Mathématique universelle, puis qu'elle renferme tout ce qui peut faire mériter le nom de Science et de Mathématiques particulière aux autres connoissances".

După ani de zile de cultivare a acestei matematici universale, Descartes a ajuns la momentul cînd a considerat că este cazul să se oprească și să se ocupe, cu ajutorul metodelor de lucru pe care le-a făurit, de științe mai profunde, care pătrund mai adînc în realitate, ca mecanica și fizica.

În *Principia Philosophiae* (Amsterdam, 1644), Descartes dezvoltă elementele de bază ale concepției sale filosofice despre Univers, despre bazele cunoașterii umane, despre elementele obiectelor materiale, despre lumea vizibilă, despre Terra. El expune elementele mecanicii sale, legile ei și aplicarea acestora la explicarea mișcărilor corpurilor cerești.

Este de subliniat că Descartes a avut un mare rol în cunoașterea, înțelegerea, acceptarea și difuzarea *principiului inerției*, care fusese

enunţat de Galileo Galilei în anul 1638. El a expus acest principiu sub forma mai sugestivă: *Chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne le change.*

Descartes a creat noţiunea de *impuls*, pe care a căutat să o aplice la studiul ciocnirii corpurilor şi aceasta încă în epoca prenewtoniană. Noţiunea de impuls, adică de cantitate de mişcare, va fi apoi mai bine precizată de Newton, cincizeci de ani mai tîrziu.

Descartes s-a preocupat şi de *teoria oscilaţiei pendulelor*. Tot la el se găseşte încă în faşă *principiul deplasărilor virtuale* sau *al vitezelor virtuale*. În lucrarea sa: *Explications des engins par l'ayde desquels on peut, avec une petite force, lever un fardeau fort pesant* (1637) se găsesc elementele de bază ale acestui principiu în legătură cu studiul maşinilor simple. Principiul va fi reluat de **Jean Bernoulli** (1717) şi apoi, în toată generalitatea lui, de către **J. L. Lagrange** în 1788. Descartes afirmase că ceea ce este suficient pentru a ridica o anumită greutate la o anumită înălţime este, de asemenea, suficient pentru a ridica o greutate de *n* ori mai mare la o înălţime de *n* ori mai mică. Astfel ideea de lucru mecanic apare cu claritate în acest enunţ sugestiv al său.

Concepţia lui Descartes asupra Universului şi încercarea de explicare a mişcării planetelor prin asimilarea lor cu vîrtejuri aflate în fluidul universal care ar ocupa Universul, expusă şi în *Les Météores*, a avut, de asemenea, un succes temporar, mai ales datorită prestigiului pe care-l cîştigase el prin metoda sa „carteziană" de investigare a naturii.

Fraţii **Jacob** şi **Ioan Bernoulli**, la fel ca şi **Huygens**, **Leibniz** şi **Fontenelle** au aderat la concepţiile lui.

Cosmologia lui Descartes însă nu a rezistat trecerii timpului. Utilizînd chiar metoda carteziană de investigare a naturii, din care a dedus propriile lui reguli de filosofie, **Newton** (1643—1727) va clădi în opera sa fundamentală *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, apărută cu 50 de ani mai tîrziu, în 1687, o nouă teorie a sistemului solar, care era în totală contradicţie cu aceea a lui Descartes.

Voltaire însuşi a contribuit în mod esenţial la difuzarea ideilor lui Newton în Franţa, unde el a găsit de îndată aderenţi. Scandalul produs în lumea cultă a epocii a fost de aceea foarte mare, aceasta din cauza prestigiului deosebit de care se bucura opera lui Descartes în ţara sa natală.

Faptul acesta a decis pe Cardinalul Fleury — primul ministru al Franţei — să ceară Academiei de Ştiinţe din Paris să ia atitudine în controversa creată în legătură cu mecanica lui Descartes şi cu mecanica lui Newton. Deoarece teoria lui Descartes conducea la concluzia că

Terra trebuia să fie alungită la poli, iar teoria lui Newton conchidea, din contră, că ea trebuia să fie turtită la poli, Academia de Ştiinţe a decis să organizeze două expediţii ştiinţifice: una în Laponia, iar alta în Peru, în regiunea ecuatorială, care să măsoare lungimea cîte unui arc de meridian de un grad pentru ca din compararea lungimilor lor să se poată trage concluzii.

Expediţia din Laponia, din anul 1736, a fost formată din **Maupertuis** (1698—1759), **Clairaut** (1713—1765), **Camus** şi **Le Monnier,** iar cea din Peru din **La Condamine, Godin** şi **Bouguer.** Depăşind marile dificultăţi ale terenului, membrii primei expediţii s-au reîntors în 1737, readucînd cu ei şi instrumentele lor de lucru, ca şi două Lapone, dintre care una s-a şi căsătorit cu Maupertuis. Din compararea arcului de meridian determinat cu acela de la latitudinea Parisului, comisia a ajuns la concluzia că teoria lui Newton era cea adevărată. Aceasta a fost suficient ca să atragă prăbuşirea mecanicii cartesiene, iar Maupertuis şi Clairaut şi-au cîştigat cu această ocazie o mare faimă în lumea ştiinţifică, dar chiar şi în marele public.

Voltaire i-a dedicat atunci lui Maupertuis următoarele versuri, nu lipsite de savoare, dar care constituie, în acelaşi timp, un admirabil elogiu adus cercetării ştiinţifice teoretice:

„Courrier de la Physique, argonaute nouveau,
Qui, franchissant les monts et traversant les eaux,
Ramenez des Pays soumis aux „Trois Couronnes“,
Vos perches, vos secteurs et surtout deux Laponnes,
Vous avez découvert dans des lieux pleins d'ennuis
Ce que Newton trouvait sans sortir de chez lui“.

Regele Prusiei, Frederic al II-lea cel Mare, îi va oferi, cîţiva ani mai tîrziu, lui Maupertuis preşedinţia Academiei sale de Ştiinţe din Berlin, acolo unde Voltaire va ajunge tot atunci mare şambelan al Curţii. Expediţia din Peru, întîlnind şi numeroase alte dificultăţi, şi-a încheiat lucrările mult mai tîrziu, în 1752, ajungînd la concluzii similare, dar gloria descoperirii fusese deja acaparată de Maupertuis, rivalul de mai tîrziu al lui Voltaire la Curtea de la Berlin-Potsdam.

Astfel, s-a vădit că Descartes, care stabilise metoda raţională de investigaţie a naturii, se lăsase totuşi antrenat de imaginaţia sa bogată, de fantezia sa creatoare, fără să respecte întocmai regulile de filosofare pe care el însuşi şi le impusese, dar pe care Newton le aplicase în mod consecvent.

Acest episod din istoria științei nu trebuie însă să ne facă să diminuăm meritele lui Descartes ca matematician și mecanician, ținînd seamă și de celelalte contribuții epocale ale sale, care-l situează ca pe un mare deschizător de drumuri atît în matematică, cît și în mecanică.

Voi încheia reproducînd cuvintele lui Voltaire, care a fost un zelos protagonist al mecanicii newtoniene. În paralela pe care el a făcut-o între acești doi mari reprezentanți ai științei, într-una din ale sale *Lettres Philosophiques*, Voltaire se exprimă astfel:

„La géométrie était un guide que lui-même (Descartes-*n.b.*) avait en quelque façon formé, et qui l'aurait conduit sûrement dans sa physique; cependant il abandonna à la fin ce guide et se livra à l'esprit de système...".

„Mais ce n'est point trop dire qu'il était estimable même dans ses égarements. Il se trompa, mais ce fut au moins avec méthode et avec un esprit conséquent; il detruisit les chimerès absurdes dont on infatuait la jeunesse depuis deux mille ans: il apprit aux hommes de son temps à raisonner et à se servir contre lui-même de ses armes. S'il n'a pas payé en bonne monnaie, c'est déjà beaucoup d'avoir décrié la fausse".

„Je ne crois pas qu'on ose, à la vérité, comparer en rien sa philosophie avec celle de Newton; la première est un essai, la seconde est un chef-d'œuvre. Mais celui qui nous a mis sur la voie de la vérité vaut peut-être celui qui a été depuis au bout de cette carrière"[3].

Perspectiva pe care ne-o oferă trecerea a 350 de ani de la opera de mare pionierat lui Descartes și a 300 de ani de la opera fundamentală a lui Newton confirmă cred, pe deplin, cele spuse de Voltaire, despre acești doi mari titani ai gîndirii.

---

[3] Voltaire, *Lettres Philosophiques, Quatorzième Lettre: Sur Descartes et Newton,* Garnier — Flammarion, Paris, 1964, p. 94.

Descartes şi geometria analitică

Acad. NICOLAE TEODORESCU

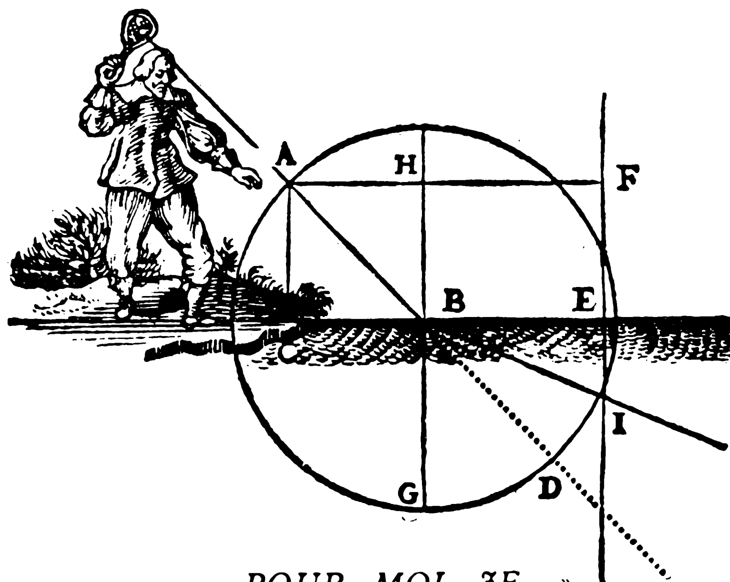
Dacă geometria a stimulat prin algebra geometrică inițierea și apoi crearea algebrei, la rîndul ei algebra a adus geometriei o nouă ramură, *geometria analitică*.

Este interesant de căutat totdeauna în trecut origini greu de identificat și justificat ale unor teorii ulterioare. Dacă în algebra geometrică, o figură era caracterizată printr-o relație între segmente sau arii, din care se deduceau pe cale geometrică alte relații și proprietăți, **Descartes** a pus în lumină *posibilitatea inversă ca o relație cu caracter numeric între variabile numerice să caracterizeze o figură geometrică.* În acest scop, fiecărui punct din plan i-a atribuit două coordonate (x, y), astfel încît relațiilor de forma $f(x,y) = 0$ le corespunde o figură, în particular o curbă plană.

Spre deosebire de relațiile algebrei geometrice, la Descartes simbolurile x, y nu reprezintă lungimi ale unor segmente, ci sînt numere, deci mărimi algebrice. Ideea sa are la bază o problemă geometrică pusă de **Papus** în care, fiind date patru drepte și un punct M într-un plan, se cere locul punctelor M ale căror distanță d_1, d_2, d_3, d_4 la cele patru drepte să verifice relația $d_1d_2 = d_3d_4$. Descartes introduce pentru M coordonatele, numite ulterior cartesiene, evaluează prin metode de geometrie sintetică distanțele d_1, d_2, d_3, d_4 care sînt funcții liniare de coordonatele x, y. Relația impusă revine la o ecuație de gradul al II-lea in x și y, deci, în limbajul actual, reprezintă o conică. Dacă x este dat, y se determină printr-o ecuație de gradul al II-lea, deci cu rigla și compasul. Problema se generalizează la trei, patru etc. drepte și fixînd una din variabile, cealaltă se construiește sau cu rigla și compasul sau prin intersecții de conice.

Ideea fundamentală a lui **Descartes** este că *fiecărei curbe geometrice, deci algebrice în semnificația actuală sau mecanice, deci transcendente, îi corespunde o relație între coordonate*, cum arată în cartea sa *Geometria* prin care fundamentează geometria analitică.

Fermat, tot în 1637, în scrisori către alţi savanţi, exprimă aceeaşi idee că orice ecuaţie de forma $f(x,y) = 0$ reprezintă o curbă plană. El examinează cazurile de bază ale dreptei, cercului, elipsei, hiperbolei echilatere şi parabolei. El consideră că orice ecuaţie algebrică reprezintă operaţii şi proprietăţi geometrice. Metodele sale de obţinere a relaţiilor



Imagine din lucrarea *Dioptrica*.

analitice sînt tot sintetice, inspirate din opera lui Apolonius. Este important de menţionat că atît Descartes, cît şi Fermat nu foloseau decît o singură axă de coordonate şi coordonatele x,y erau pozitive.

Astfel, modelarea geometrică a relaţiilor numerice între segmente şi arii a condus la algebra geometrică din care printr-un proces de abstractizare arabii au desprins *algebra* ca disciplină autonomă. La rîndul său, *modelarea algebrică* a relaţiilor geometrice între elementele figurilor geometrice a condus la *geometria analitică*, pe care Descartes o considera ca „aplicaţie a algebrei la geometrie". Această înfăţişare de tehnică algebrică, folosită în problemele de natură geometrică, nu cuprindea studiul curbelor pe ecuaţiile lor, iar folosirea unei singure axe

punea în umbră semnificațiile geometrice ale coordonatelor, luate împreună ca model numeric al punctului din plan. De asemenea, planul în sine nu dispunea de un reper de valoare generală, iar reprezentarea figurilor în spațiul tridimensional nu era concepută încă.

Este meritul continuatorilor celor doi creatori ai geometriei analitice de a-i fi conceput structura de disciplină de modelare algebrico-analitică a geometriei ca știință a structurilor spațiale.

Wallis introduce în 1655 coordonate negative; **Schooten** dă în 1656 formulele de rotație și translație a axelor în plan; **Lahire** introduce noțiunea de origine a sistemului de coordonate și în 1679 pune bazele geometriei analitice în spațiu; **Leibniz** introduce termenii abscisă, ordonată și pentru ambii, cel de coordonate.

În secolul al XVIII-lea geometria analitică se constituie sub forma modernă prin **Newton,** care folosește coordonatele negative și studiază analitic cubicele, dă metode de determinare a tangentelor, a ramurilor infinite și a curburii, prin **Cramer** care studiază curbele algebrice după gradul ecuațiilor respective, prin **Euler,** care folosind schimbările de coordonate reduce conicele la forme canonice, apoi clasifică și curbele de gradul al III-lea și al IV-lea și studiază formele curbelor, singularitățile și curburile lor. **Clairaut** întreprinde un studiu sistematic al curbelor și suprafețelor în spațiu, urmărind obținerea proprietăților lor algebrice și infinitezimale, iar **Euler** realizează studiul analitic și clasificarea cuadricelor. În sfîrșit, **Lagrange** stabilește echivalența celor trei axe de coordonate și pune în lumină ecuațiile dreptelor și planelor, simplificînd calculele și dînd rezultatelor forme generale și simetrice, iar **Monge** dă prima prezentare de ansamblu a geometriei analitice moderne în 1795.

După cum se vede din această rapidă trecere în revistă a genezei și evoluției geometriei analitice pînă în pragul secolului al XIX-lea, ea este opera unor mari personalități, care s-au străduit înainte de orice să acumuleze un fond bogat și variat de rezultate. Din acest fond s-au înfăptuit sistematizarea și autonomia acestei ramuri de bază a geometriei rezultată din modelarea algebrică și apoi analitică a figurilor și proprietăților geometrice de-abia după scurgerea unui secol. Aceasta dovedește valoarea de cunoaștere pe care o ilustrează geometria analitică, valoare care se păstrează și astăzi, deși nu mai este cultivată pentru ea însăși în secolul nostru.

După cum algebra creată prin degajarea operațiilor ei din algebra geometrică a condus pe Descartes și Fermat la elaborarea geometriei analitice, calculul infinitezimal creat, de asemenea, prin necesități ale

geometriei, a condus la modelarea analitică a proprietăţilor locale ale curbelor şi suprafeţelor în plan şi în spaţiu, la ceea ce s-a numit la început *geometrie infinitezimală* şi apoi geometrie diferenţială.

Începuturile se situează în perioada următoare creării geometriei analitice. **Descartes** determină în 1638 normala la cicloidă şi îi extinde proprietăţile la normalele unei curbe care se rostogoleşte pe alta ; Fermat calculează aria cuprinsă între cisoidă şi asimptota sa, **Torricelli** studiază în 1644 curba exponenţială, iar **Wallis** dă în 1656 o expresie a elementului de arc al unei curbe.

Huygens introduce noţiunile de evolută şi evolventă, Newton defineşte şi determină în 1671 noţiunile de centru de curbură, rază de curbură şi contact între două curbe.

Iacob Bernoulli defineşte în 1695 careul oscilator şi liniile geodezice, iar **Leibnitz** în 1693 dă metoda de obţinere a înfăşurătoarei unei familii de curbe.

Secolul al XVIII-lea dezvoltă prin şcoala lui Leibnitz proprietăţile de curbură, inflexiune, evolute şi evolvente, înfăşurătoare, traiectorii ortogonale, geodezice etc. Fondatorul geometriei diferenţiale a curbelor este **Clairaut** printr-o lucrare de ansamblu asupra curbelor cu dublă curbură din 1731, unde dă expresia elementului liniar ds^2 în spaţiu, pune în evidenţă cele două curburi ale unei curbe strîmbe în spaţiu, cea de-a doua fiind torsiunea, studiază geodezicele suprafeţelor etc.

Euler introduce triedrul mobil, noţiunea de suprafaţă desfăşurabilă, noţiunea de suprafaţă-canal, cea de suprafaţă minimală, dă formula razei de curbură a unei secţiuni plane într-o suprafaţă şi introduce coordonatele curbilinii pe o suprafaţă. De asemenea, trebuie menţionate contribuţiile lui Lagrange şi **Monge**. Primul studiază în 1779 reprezentarea conformă a suprafeţelor, rezolvă problema hărţilor, dă ecuaţia cu derivate parţiale a unei suprafeţe minimale etc., cel de-al doilea introduce axa polară a planelor normale la curbe strîmbe şi suprafaţa polară pe care se găsesc evolutele unei curbe strîmbe, pentru care acestea sînt geodezice, ecuaţia planului tangent la suprafeţe, introduce în 1780 liniile de curbură ale suprafeţelor etc. Ceea ce caracterizează opera

geometrică a lui Monge este conexiunea între proprietățile geometrice, analitice și aplicațiile practice. Astfel, în studiul suprafețelor desfășurabile, pe lîngă expunerile geometrică și analitică, dă o aplicație la teoria umbrelor și penumbrelor. *Geometria diferențială este deci la origine o modelare analitică a geometriei curbelor și suprafețelor,* inițiată de însuși Descartes. Ea a căpătat o extindere spectaculoasă în secolul al XIX-lea și mai ales în secolul nostru, cînd devine geometria varietăților diferențiabile.

Cogito-ul şi problema cunoaşterii la Descartes

MARIN AIFTINCĂ

După 350 de ani trecuţi de la publicarea celebrului *Discurs despre metodă*, ne apare tot mai limpede ideea că gîndirea lui Descartes s-a nutrit din spiritul cercetării libere, lipsite de prejudecăţi, a adevărului. Respingerea autorităţii dogmei şi afirmarea dreptului de liber examen era caracteristică de altfel şi unor predecesori ai lui. Dar autorul *Discursului* ridică această idee la rangul de principiu cu drept de universalitate, un fel de *forma mentis*, pe care el însuşi o urmează obedient. Şi cred că aici se originează, în bună măsură, reputaţia lui de savant şi filosof. Cînd un contemporan de-al său, englezul Thomas Hobbes, respingea, pe un ton reverenţios şi plin de bunăvoinţă, unele teze cartesiene, nu uita să remarce, mai întîi, că Descartes este un creator de idei noi şi un gînditor de maximă claritate. În această apreciere se regăseşte ceea ce posteritatea filosofului a confirmat pe deplin, socotindu-l un model de originalitate şi pasiune nestăvilită în căutarea adevărului.

Valoarea fundamentală, care structurează tensiunea spirituală a lui Descartes, este certitudinea cunoaşterii. Din această perspectivă, el îşi propune să reorganizeze şi să unifice imensul material ştiinţific existent prin contribuţia Renaşterii şi a ştiinţei moderne pe care această epocă înfloritoare din istoria culturii şi civilizaţiei a făcut-o posibilă. Prin aceasta, Cartesius pornea să înfăptuiască o operă de reconstrucţie ştiinţifică şi filosofică, operă ce trebuia să înceapă de la gîndire în forma intelectului determinat şi clar. „Iată de ce — spune filosoful — mi se pare surprinzător faptul că cei mai mulţi cercetători cercetează cu foarte mare grijă obiceiurile oamenilor, proprietăţile plantelor, mişcările astrelor, transmutaţiile metalelor şi obiectul altor ştiinţe de acelaşi soiu, în timp ce mai nici unul nu se gîndeşte la dreapta judecată a omului sau la înţelepciunea aceea universală, cînd de fapt toate chestiunile de mai sus nu înseamnă nimic prin ele însele, ci nu trebuiesc preţuite decît prin aceea că îmbogăţesc cu ceva înţelepciunea de care e vorba"[1].

---

[1] René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, în româneşte după textul original, cu o introducere şi note de Constantin Noica, Braşov, 1935, p. 30.

Ca atare, socotește el, mai întîi, trebuie să cunoaștem legile judecății temeinice, ale bunei gîndiri, pentru a îndruma cugetarea filosofică pe calea dreaptă a adevărului general, nu spre cele particulare.

Înainte de a-și împlini o sarcină atît de complexă și dificilă, Descartes își centrează interogația asupra principiilor constitutive ale științei însăși. Ce este cunoașterea omenească și pînă unde se întinde ea? Care sînt condițiile obiective și valabile ale cunoașterii? Acestea sînt chestiunile cele mai importante, care, în opinia gînditorului, trebuie lămurite înainte de toate[2]. Abordînd un atare subiect, el pune problematica filosofică într-un spirit cu totul modern, pe care îl vom găsi mai tîrziu la Kant și la toți urmașii lui din a doua jumătate a secolului XIX.

După convingerea îndreptățită a autorului *Regulilor pentru îndrumarea spiritului*, metoda întrunește virtuțile necesare pentru a orienta rațiunea spre aflarea adevărului. „Este totuși cu mult mai folositor — scrie el — să nu te apuci niciodată să cauți adevărul vreunui lucru, decît să faci treaba aceasta fără metodă"[3]. Acuzînd logica de tradiție aristotelică de sterilitate în planul creației, metoda carteziană stabilește ca o primă și cea mai importantă regulă de cercetare riguroasă în știință și filosofie, aceea „de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat, dacă nu-mi apărea astfel în mod evident"[4].

Exigența maximă formulată aici față de tot ceea ce se înfățișează rațiunii spre a trece porțile cunoașterii avea în vedere constatarea filosofului că uneori chiar și în raționamentele și demonstrațiile matematice, care erau pentru el modele de precizie, se întîlnesc paralogisme.

Această primă regulă a metodei întemeiază raționalismul cartesian, care cere să se renunțe la orice presupoziție și prejudecată, luate ca nemijlocit adevărate, și să fie trecute prin filtrul rațiunii toate cunoștințele, admițîndu-le ca adevărate numai pe acelea care, în mod clar și distinct, ne apar ca adevărate. Este aici o cerință implicită de a pleca de la gîndire, pentru a ajunge, numai prin gîndire, la ceva ferm, la un început „pur", cum spune Hegel. Se instituie astfel îndoiala metodică generală asupra datelor obținute pe cale senzorială, inclusiv asupra existenței lumii, pînă la acele lucruri simple, pe care mintea noastră este în stare să le cunoască în mod cert și neîndoielnic. Motivînd această concepție, autorul *Meditațiilor filosofice* mărturisește „Nu că i-aș fi imitat în această privință pe sceptici, care se îndoiesc pentru a se îndoi

---

[2] Cf. *Ibidem*, p. 57.

[3] *Ibidem*, p. 38.

[4] Infra, René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, p. 122.

și se arată întotdeauna nehotărîți, ci, dimpotrivă, scopul meu nu tinde decît să-mi dea certitudine și să înlăture pămîntul sau nisipurile mișcătoare pentru a găsi stînca sau argila" [5]. Pentru a ajunge la ceva ferm, obiectiv, ceea ce constituie scopul preponderent al conștiinței.

Proclamînd îndoiala metodică ca punct de plecare a cugetării filosofice și științifice, Descartes nu dă expresie unei stări de criză a conștiinței, ci unei atitudini de critică profundă, metodică, pentru a afirma posibilitatea cunoașterii. Tocmai în acest principiu universal, însoțit de o gîndire consecvent logică, rezidă natura cunoașterii certe, autentice.

În accepțiunea carteziană însă, există un singur adevăr ce rezistă în fața îndoielii, oricît s-ar strădui ea să-l submineze, și care poate constitui temelia trainică a cunoașterii depline. Acest adevăr este îndoiala însăși." Dîndu-mi seama că se prea poate să fiu înșelat de un demon rău și viclean sau de vreun alt răuvoitor — raționează filosoful —, încep să mă îndoiesc de toate. Cu această ocazie însă nu mă pot îndoi de un singur lucru, și anume de faptul că mă îndoiesc. Se prea poate ca oricare dintre ideile mele și oricare cunoaștere să nu fie certă, dar cum poate fi negată certitudinea îndoielii însăși"[6].

Îndoiala carteziană [7] nu înseamnă cîtuși de puțin negarea existenței în sine a lucrurilor, a obiectului cunoașterii. Altceva vrea să arate, anume că existența acestor lucruri este îndoielnică, incertă dacă le cunoaștem pe cale senzorială, întrucît simțurile sînt înșelătoare. De aceea, rostul îndoielii rezidă în eliminarea oricăror judecăți necontrolate, a oricăror prejudecăți de origine senzorială instalate în cuget. Extinsă asupra întregii lumi obiectuale, îndoiala duce la aflarea nemijlocită, cu deplină certitudine și autenticitate, mai întîi a conștiinței de sine, a gîndirii înseși, care are semnificația de a fi „Eu". Prezența îndoielii dezvăluie existența minții cugetătoare, a subiectului epistemic. Cu aceasta filosofia cucerește o altă poziție, un teren cu totul nou, și anume subiectivitatea. Ideea de mai sus este exprimată aforistic în celebrul raționament: *Dubito ergo cogito; cogito ergo sum*, ceea ce a rămas nu

---

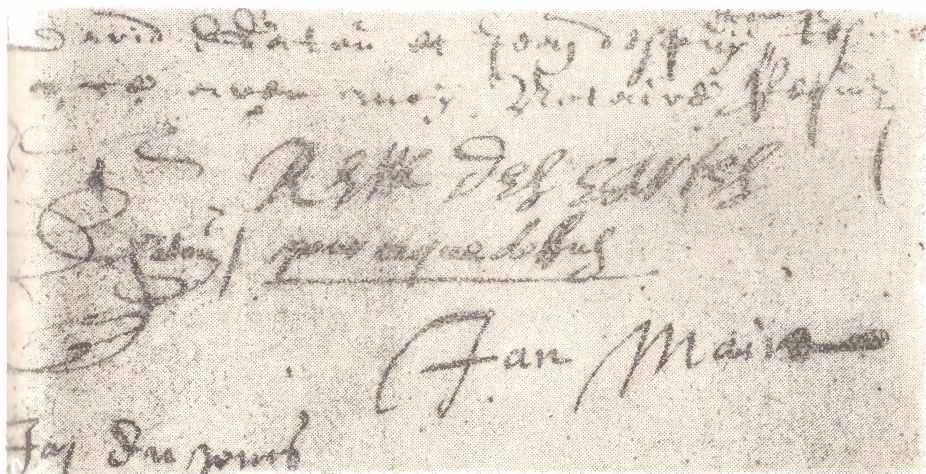
[5] *Ibidem*, p. 128.

[6] Descartes, *Œuvres*, t. VI, p. 133, ed. Ch. Adam și P. Tannery, citat apud V. F. Asmus, *Descartes*, Edit. științifică, București, 1958, p. 176.

[7] O apropiere între îndoiala universală și reducția fenomenologică o făcea Husserl însuși, ambele pornind de la aceeași eliberare a spiritului de orice supoziții și prejudecăți. Există însă o diferență reală între aceste două concepții filosofice. În timp ce pirma se îndoiește de caracterul obiectiv al cunoașterii, spre a-l funda apoi și justifica, a doua nu își pune această problemă.

doar o simplă apoftegmă, ci un punct de referință pentru meditația filosofică în veacurile următoare.

Potrivit cu raționamentul amintit, *Cogito*-ul, gîndirea, este cel dintîi adevăr pe care îl descoperă inteligența, printr-o intuiție imediată, atunci cînd procedează metodic. El este impenetrabil oricărei îndoieli,



Semnătura lui Descartes și a editorului Jan Maire, pe contractul de editare a *Discursului despre metodă*.

întrucît raportul pe care îl formulează se dezvăluie conștiinței în chipul cel mai clar cu putință. Chiar în cel dintîi tratat, care datează din 1629 și în care își expunea concepția filosofică, Descartes afirmă că, în oceanul de păreri îndoielnice și lipsite de certitudine, a găsit un singur adevăr absolut cert și indiscutabil. Și acest adevăr constă în faptul că cel care gîndește există.

Judecata *Cogito ergo sum* pune în relief două entități: prima este gîndirea, în accepțiunea de gîndire pură. În imediată și strînsă legătură cu ea este determinația de ființă. Gîndesc și această gîndire conține nemijlocit ființa mea. Gîndirea, ca stare interioară, este nemijlocirea cu mine. Această nemijlocire este ceea ce se numește ființă. Determinația *ființă* există în eul meu. „Gîndirea ca ființă și ființa ca gîndire,

iată certitudinea mea"[8]. Cele două entități, deosebite între ele, se află într-o legătură inseparabilă; ele constituie o identitate, care nu este subminată de existența deosebirii dintre ele. Gîndirea și ființa sînt într-o deplină unitate, care este ceea ce e prim, și aceasta reprezintă fundamentul absolut al filosofiei pe care o căuta Descartes[9].

Tezele cartesiene la care ne-am referit au fost ținta multor reproșuri din partea unor învățați ai vremii. Intrînd în dispută cu ei, gînditorul nu a făcut decît să-și clarifice mai bine punctele de vedere. La observațiile critice ale lui Gassendi, de exemplu, potrivit cărora existența spiritului putea fi dedusă nu doar din faptul cugetării, dar și din orice altă acțiune, Descartes precizează că „existența mea reală nu putea fi dedusă din afirmarea oricărei acțiuni, ci numai din faptul că am ideea acțiunii mele, deci tot o cugetare. Prin urmare, eu îmi pot da seama în mod cert de existența mea numai în măsura în care este certă existența gîndirii mele"[10]. Sîntem numai atît cît gîndim. Gîndirea este ceea ce e prim, ceea ce e absolut general. Ea este generalul cuprins în voință, simțire, umblare etc.

Gîndirea care gîndește este eul. Altfel spus, *ego* (eul) își află certitudinea în *mens* (gîndire), care nu este numai prezentare a ceea ce se arată, dar și reprezentarea ei însăși ca *mens*. O asemenea raportare la sine este tocmai ceea ce dă *mens*-ului calitatea de eu, adică caracterul reflexiv. Raționamentul cartesian pare să meargă și mai departe, spre a dezvălui că valoarea lui *ego* este dată de puterea de comprehensiune a lui *mens*.

I s-a mai imputat lui Descartes că și-ar deduce existența dintr-un silogism. Răspunzînd, filosoful arată că atunci cînd înțelegem că sîntem ființe ce gîndesc, ajungem la o noțiune primă, care nu derivă din nici un silogism. *Cogito ergo sum* nu este un silogism ; este o in-specție[11] a spiritului, un lucru cunoscut direct. Între *Cogito* și *sum* inteligența stabilește, printr-o intuiție imediată, o legătură, un raport care se impune cu necesitate spiritului. Dacă *cogito* ar fi dedus pe cale mijlocită, adică printr-un silogism el ar presupune majora următoare: *tot ce cugetă există*. În cazul de față însă, *cogito* nu implică o demonstrație silogistică; el este conceput direct de inteligență ca un adevăr necesar. Astfel

---

[8] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Edit. Academiei București, 1964, p. 413.

[9] Cf. Ibidem, p. 413—414.

[10] René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, în românește de Constantin Noica, București, 1937, p. 113—118.

[11] Cf. *Ibidem*, p. 23.

printr-o inferență, gîndirea urcă de la cunoașterea particulară a spiritului nostru, la propozițiuni generale[12].

Aici aflăm o semnificație revoluționară a *cogito*-ului, a *mens*-ului, care constă în faptul că el extinde orizontul inteligenței, lărgind noțiunea de *inteligibil*, de *rațiune*[13]. Spre deosebire de silogismul aristotelico-scolastic, care explică lucruri deja știute, *cogito* surprinde raporturi sintetice între lucruri și noțiuni diferite, care nu pot fi nici subsumate una alteia, nici deduse una din cealaltă. Procedînd astfel, *cogito* descoperă noi adevăruri, devine productiv în planul cunoașterii. Așadar, în locul rațiunii pur discursive este așezată inteligența creatoare.

Ca instanță supremă, *cogito*, în sensul de *mens*, își subordonează imaginația, percepțiile senzoriale, întrucît cunoașterea realității interioare și exterioare este o facultate a intelectului, care o *înțelege* și o controlează. De aici, aceeași concluzie, că nimic nu poate fi perceput mai lesne și mai evident decît existența *ego*-ului.

La Descartes, *cogito*, înțeles ca mens, exprimă esența lui *ego*, definit ca *res cogitans*. Această teză pune în relief ideea substanțializării ego-ului, ceea ce duce la insurmontabilele dificultăți create de dualismul celor două substanțe: una spirituală (*res cogitans*) și alta materială (*res extensa*). Unii cercetători au sesizat o foarte serioasă problemă epistemologică, determinată de această substanțializare, care ar consta în îndepărtarea spiritului de real. De aici s-a ajuns la analogii cu metafora oglinzii în cunoaștere, dominantă în gîndirea modernă [14].

Revenind la teza lui Descartes, este de subliniat că *ego* are în sine facultatea de cunoaștere, nu o primește de undeva din afară. De aceea *cogito* reprezintă certitudinea absolută, nu atît în sensul că este exclus oricărei îndoieli, cît mai degrabă în acela că a devenit *subiectum*, adică cel ce întemeiază; acel existent pe care se întemeiază suma existentului [15]. Cu alte cuvinte, existentul în totalitatea sa devine obiect numai în măsura în care omul devine *subiectum*. Acest proces prin care existentul este transformat în obiect al cunoașterii și omul în subiect, inițiat de gîndirea lui Descartes, definește metafizica modernă, începînd cu Leibniz, Kant, Fichte și pînă la Nietzsche și alți gînditori contemporani.

---

[12] *Ibidem*, p. 83.

[13] Vezi D. D. Roșca, *Actualitatea lui Descartes*, Brașov, 1933, p. 17.

[14] Vezi Louis Dupré, *Alternatives to the Cogito*, în: „The Review of metaphysics, a philosophical quarterly", June 1987, Vol. XL, N° 4, p. 688–691.

[15] Cf. Walter Biemel, *Expunere și interpetare*, trad. George Purdea, *prefață* de Al. Boboc, Edit. Univers, București, 1987, p. 84.

Fiind cel dintîi adevăr pe care îl cunoaştem cu certitudine, *cogito*, în sensul de *mens*, este prima *cognitio*, întrucît are calitatea de subiect şi obiect al cunoaşterii, ceea ce înseamnă că îşi are adevărul în sine. De aici decurg cel puţin două idei deosebit de importante: întîi, există cunoaşterea certă, întrucît există omul care gîndeşte, şi prin aceasta filosoful combate scepticismul chiar în esenţa lui; în al doilea rînd, fiind descoperit acest prim adevăr, se poate demonstra că există nu numai îndoiala, gîndirea, ci şi întreaga lume corporală, a cărei cunoaştere se întemeiază pe cunoaşterea de sine a lui *mens*.

Punînd astfel problema filosofică, Descartes afirmă prioritatea cunoaşterii raţionale, în raport cu cea senzorială, şi devine întemeietorul idealismului modern. Hegel aprecia că Descartes „este de fapt adevăratul iniţiator al filosofiei moderne, întrucît ea are ca principiu gîndirea"[16]. Potrivit altor opinii, „filosofia carteziană, şi antinomiile pe care ea le implică, e originea întregii speculaţii filosofice pînă la Kant. Problemele pe care le-a ridicat şi soluţiile pe care le-a dat, ocazionalismul lui Malebranche, monismul lui Spinoza, monadologia lui Leibniz, senzualismul lui Locke, idealismul lui Berkeley, criticismul lui Kant, sînt toate condiţionate necesar de principiile constitutive pe care şi-a clădit René Descartes adîncu-i şi cuprinzătoru-i sistem de gîndire..." [17].

Cum poate ajunge intelectul la cunoaşterea adevărurilor certe? Descartes este de părere că intuiţia şi deducţia sînt singurele căi pe care putem merge fără teama de a ne înşela [18]. Intuiţia, aşa cum o concepe Cartesius, este o facultate fundamentală a inteligenţei, ceea ce le-a făcut pe Bergson să susţină că intuiţionismul său este strîns legat de marea tradiţie franceză, ai cărei iniţiatori au fost Descartes şi Pascal. Intuiţia este un fel de viziune interioară, mai convingătoare decît percepţia senzorială, viziune cu ajutorul căreia spiritul nostru „prinde" anumite idei simple (elemente), anumite raporturi sintetice. „Înţeleg prin intuiţie — scrie Descartes — nu acea impresie nesigură pe care o dau simţurile, nici judecata înşelătoare pe care o alcătuieşte, nu întotdeauna în chip fericit, imaginaţia, ci aflarea, de către inteligenţa pură şi adîncită în sine, a unui concept într-atît de simplu şi definit, încît să nu mai rămînă nici o îndoială asupra lucrului pe care-l înţelegem. Cu alte cuvinte, numesc astfel conceptul acela neîndoielnic al inteligenţei pure şi adîncite în sine născut numai prin lumina minţii şi mai sigur

---

[16] Hegel, *Op. cit.*, p. 407.
[17] Apud D. D. Roşca, *Op. cit.*, p. 19—20.
[18] Vezi Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, p. 35—36.

decît însăși deducția" [19]. Astfel, gînditorul consideră că intuiția rațională înfățișează minții noastre adevărurile prime cu o asemenea claritate și distincție încît face inutil rolul deducției sau al demonstrației. Aceste adevăruri nu pot fi bazate pe experiența senzorială, care este înșelătoare. Ele sînt „prinse" cu ajutorul direct al „ochilor minții". De aceea, intuiția rațională este net opusă intuiției senzoriale și această opoziție stă la temelia metodei și a întregii teorii a cunoașterii.

Inteligența nu înțelege decît ceea ce *vede*, spune Descartes, adică ceea ce poate concepe, printr-un act instantaneu, în mod simplu și întreg. Ea nu se poate înșela; este sigură printr-o certitudine imediată, și nu una obținută pe calea concluziei logice. Conceptele simple și clar definite, pe care le află inteligența „printr-o adîncire în sine", sînt principiile prime, care își au prototipul în axiomele geometriei.

În orice domeniu, ele constituie scopul ultim al cunoașterii veritabile, care este de tip intuitiv, fără nici o contribuție a experienței senzoriale. Referitor la veracitatea cunoașterii, gînditorul instituie o regulă indubitabilă: „... mi se pare acum că pot statornici drept regulă generală, cum că e adevărat tot ceea ce percep în chip foarte limpede și distinct" [20].

Prin urmare, criteriul certitudinii oricărei cunoașteri intuitive îl reprezintă ideile clare și distincte. Descartes înțelege prin idei ceea ce este conceput imediat de către spirit, fără a nega cîtuși de puțin, prin aceasta, existența realității obiective. Cu o asemenea semnificație, ideile carteziene se deosebesc total de teoria lui Platon, după care ideile reprezintă adevărata realitate.

Postulînd ipoteza cunoașterii absolut nemijlocite, Descartes aduce în spațiul cugetării filosofice ideea rodnică a spontaneității spiritului, care combătea concepția pasivistă a spiritului oglindă ce venea din antichitate. Apar totuși unele șovăieli ale gînditorului în susținerea acestei idei, determinate probabil de grija evitării unui conflict deschis cu Inchiziția. „Neapărat și în concepția carteziană spiritul mai tîrăște încă unele vestigii de pasivitate; dar îndrumarea e viguros făcută spre caracterul spontaneității, pe care îl va dezvolta pînă la ultimele consecințe rezonabile filosofia kantiană" [21]. Într-o scrisoare publicată în volumul V al operelor complete, filosoful arată că în intuiții gîndirea contemplă adevărul ce se înfățișează în fața ochilor minții. „Cunoașterea

[19] *Ibidem*, p. 35.
[20] *Ibidem*.
[21] I. Petrovici, *Privire asupra operei și personalității lui Descartes*, în: „Academia Română. Memoriile secțiunii literare", Seria III, Tomul VIII, Mem. 4, 1937 p., 10.

intuitivă — afirmă el — este o iluminare a minții, datorită căreia mintea vede în lumina lui Dumnezeu lucrurile pe care acesta a binevoit să le dezvăluie omului, întipărind direct claritatea divină asupra rațiunii noastre care, cu acest prilej, trebuie considerată ca nefiind activă, ci numai primind razele divinității"[22].

În concepția lui Descartes, intuiția nu are nici o nuanță mistică[23]. Lumina aceea interioară, care generează intuițiile, nu este de sorginte divină. Chiar dacă gînditorul, mai ales în explicațiile ce le dădea teologilor, îl identifică pe Dumnezeu[24] ca sursă a „luminii naturale", în aceste explicații divinitatea supremă apare numai ca ultimă instanță, foarte îndepărtată. „Dumnezeu este, după Descartes, izvorul intuiției minții în același sens în care este creatorul materiei, pe care a creat-o cîndva, i-a dat o anumită cantitate de mișcare și a lăsat-o apoi să se dezvolte în virtutea proprietăților ce-i erau inerente"[25]. Prin urmare, sursa nemijlocită a intuiției intelectuale nu este alta decît „lumina naturală" a minții înseși.

După cum am arătat mai sus, intuiția intelectuală face posibilă cunoașterea spontană a principiilor prime. În completarea ei, însă, vine deducția, ce rezidă într-o operație logică, care conclude în mod necesar, din cunoștințele sigure, date anterior. Condiția primordială a oricărei deducții corecte este, deci, să pornească de la o noțiune simplă, al cărei adevăr este „prins" de intuiție. Astfel, intuiția devine originea și suportul deducției. La rîndul ei, deducția constă într-o mișcare continuă, succesivă, a gîndirii ce verifică, prin intuiție, fiecare lucru în parte, pentru aflarea adevărului. În viziunea lui Descartes, ea se înfățișează ca un lanț de judecăți legate între ele în mod logic. Această legătură însă nu este una de silogisme, ci o legătură de judecăți și deducții despre raporturi între obiecte. În lucrarea *Din cercetarea adevărului prin lumina naturală (La Recherche de la vérité par la lumière naturele)* — scrisă sub formă de dialog și publicată postum —, gînditorul precizează: „Căci cunoștințele care nu întrec deloc puterea spiritului omenesc sînt

---

[22] Descartes, *Œuvres*, tomul V, p. 136, ed. citată. Apud V. F. Asmus, *Op. cit.*,

[23] Caracterul raționalist, sau chiar naturalist al intuiției carteziene, deci nu mistic-religios, îl sesizează neokantienii P. Natorp, E. Cassierer etc., dar și unii filosofi ai catolicismului (J. Maritain) care îi reproșează lui Descartes că, prin doctrina lui, se îndepărtează de Toma d'Aquino.

[24] La Descartes noțiunea de „Dumnezeu" este identificată cu sensul de natură, așa cum se afirmă în a V-a meditație: „... căci prin natură, în genere privită, nu înțeleg acum nimic altceva decît fie pe Dumnezeu însuși, fie rînduiala lucrurilor create, hotărîtă de către Dumnezeu" *(Meditationes de prima philosophia*, p. 60).

[25] V. F. Asmu, *Op. cit.*, p. 350, nota 7.

înlănțuite toate atît de minunat și pot fi deduse unele din altele prin consecințe atît de necesare, încît nu trebuie să ai multă dibăcie și pricepere pentru a le găsi, ci numai ca, începînd cu cele mai simple, să știi să te conduci, din treaptă în treaptă, pînă la cele mai înalte"[26]. În fiecare verigă a deducției, cunoașterea este certă, însă mijlocită de verigile anterioare, care o fundează. Dacă principiile prime nu pot fi cunoscute decît prin intuiție, la concluziile îndepărtate se ajunge numai prin deducții.

Fără a intra în alte detalii ale teoriei cartesiene, considerăm oportună evidențierea, cel puțin, a unui aspect demn de toată atenția. Este vorba despre finalitatea etică pe care filosoful o dădea cunoașterii. Deși nu a ajuns să elaboreze în întregime partea a treia a sistemului său filosofic, anume etica, el aprecia că rostul cunoașterii stă în realizarea „binelui suprem", înțeles ca voință absolută, care face posibilă atingerea fericirii. Voința, care coexistă cu rațiunea în ființa umană, nu este altceva decît facultatea de a alege sau de a hotărî liber, de a afirma sau de a nega. Apare aici o nuanță ce trebuie reținută: întrucît voința este mai cuprinzătoare decît rațiunea, ea pătrunde și în sfera lucrurilor pe care nu le cunoaște și, astfel, alunecă ușor în eroare. Deci izvorul nemijlocit al erorii este neconcordanța dintre sfera voinței și sfera comprehensivă a rațiunii. Într-o scrisoare, din 20 noiembrie 1647, adresată reginei Christina a Suediei, Descartes, recunoscînd capacitatea limitată de cunoaștere a omului — ființă imperfectă, dar perfectibilă — spune că dacă sănătatea trupului nu stă întru totul în puterea de decizie a individului, în schimb de voința noastră putem dispune în mod absolut. Și nu există o altă cale de a folosi mai bine voința decît avînd totdeauna hotărîrea fermă și constantă de a face exact toate lucrurile pe care le vom socoti că sînt cele mai bune, și de a folosi toate puterile rațiunii, pentru a le cunoaște mai bine. Acestea constituie sursa virtuților și, în același timp, „binele suprem". Elogiind antichitatea greacă, care, prin aceeași „lumină a minții", își dădea seama că virtutea e mai bună decît plăcerea și cinstea trebuie preferată utilului, Descartes este de părere că viciile provin din nesiguranță și din slăbiciunea determinată de ignoranță. Dimpotrivă, virtutea rezidă în hotărîrea și vigoarea cu care pornim la înfăptuirea lucrurilor ce credem că sînt bune. Intervine însă o condiție: această vigoare să nu provină din încăpățînare, ci din convingerea că am cercetat temeiul și finalitatea acțiunilor, atît cît ne-a îngăduit forța noastră morală.

---

[26] Descartes, Colecția „Texte filosofice", Editura de Stat pentru Literatură științifică, cu studiu introductiv de C. I. Gulian, București, 1952, p. 174.

Descartes nutrea o mare încredere în capacitatea omului de perfecţionare morală. În om sălăşluiesc puterile ce-l pot ajuta să depăşească ignoranţa şi eroarea, pentru a pătrunde în universul cunoaşterii şi al adevărului. Această trecere spre idealul moral era, în concepţia lui, indestructibil legată de necesitatea subordonării cunoaşterii şi gîndirii în general unui ideal praxiologic; anume, creşterea puterii omului asupra naturii, ceea ce trebuie să ducă la îmbunătăţirea condiţiei umane.

Dînd prioritate raţiunii în procesul cunoaşterii şi postulînd posibilitatea cunoaşterii absolut nemijlocite, pe calea intuiţiei intelectuale, generată de „lumina" interioară a minţii, gînditorul, el însuşi un remarcabil experimentator, conferă totuşi un loc secund experimentului şi percepţiei senzoriale, convins fiind că acestea sînt nesigure în raport cu raţiunea. De aceea, pentru el, cunoaşterea nemijlocită, fiind cea mai certă, este superioară celei mijlocite de experiment şi demonstraţie. De asemenea, afirmînd ideea după care criteriul de verificare a adevărului îl constituie distincţia şi claritatea conceperii lui, experienţei nu-i mai revenea un rol de seamă în această direcţie.

Totuşi, teoria carteziană a cunoaşterii conţine o serie de idei deosebit de fructuoase pentru ştiinţă şi filosofie. În primul rînd, ea susţine, împotriva teoriilor despre incognoscibilitatea lumii, posibilitatea cunoaşterii riguroase şi certe. Aceasta este realizabilă numai prin reducerea tuturor calităţilor şi elementelor lumii fizice la elementele cunoaşterii de tip matematic, care conduce la universalitatea şi necesitatea adevărului. Gînditorul revendică, în primul rînd, cerinţa ca toate disciplinele ştiinţifice, inclusiv filosofia, să-şi întemeieze noţiunile, condiţiile adevărului şi certitudinii, după modelul celor mai avansate dintre ştiinţele vremii — matematica şi mecanica. Dacă ne referim numai la cunoaşterea filosofică, ni se pare justificată observaţia lui Constantin Noica [27], după care Descartes lasă să se înţeleagă că filosofia nu este atît de „esenţa lucrului susceptibil de dovadă, cît de cea a lucrului viu, susceptibil de meditaţie". Aceasta înseamnă că filosofia [28] trebuie refăcută, reconstruită, nu demonstrată; adică trebuie trăită analitic în momentul creaţiei propriu-zise, nu al expunerii. Altfel spus, ea se cere meditată, căci meditaţia ţine de resortul său.

---

[27] Descartes, *Meditationes de prima filosofia*, p. 88—89, nota 2.

[28] La Descartes, şi la alţi gînditori contemporani lui, filosofia avea o semnificaţie mai determinată, aceea de cunoaştere prin gîndire, reflexie, raţiune. Cunoaşterea filosofică nu era încă diferenţiată de cunoaşterea ştiinţifică. Deci, în vremea lui Descartes, ştiinţa omenească era considerată ca filosofare (vezi Hegel, *Op. cit.*, p. 432).

Desigur, şi filosofia poate fi dovedită aşa cum face geometria, iar Descartes ilustrează prin opera sa o atare posibilitate. Dar aceasta nu este suficient. Mai este nevoie, în plus, de capacitate de invenţie, meditaţie, pentru a deveni spirite creatoare în filosofie. Opera lui Descartes dezvăluie limpede dorinţa de a-i face pe oameni să filosofeze, nu de a le impune o filosofie, ceea ce a însemnat un impuls viguros pentru cercetarea ştiinţifică şi meditaţia filosofică postcartesiană.

Revenind la teoria cunoaşterii, să mai reținem că Descartes a fost nu numai un inventator genial în ştiinţă şi în teoria gîndirii; el a încercat, totodată, să precizeze cu rigoare mijloacele şi formele logice cu ajutorul cărora cercetarea ştiinţifică poate ajunge la rezultate noi şi certe. În această privință, Cartesius nu a avut egal în epocă.

Cartesian şi neocartesian în studiul modern al limbajului.

Modalităţi semnificative ale prezenţei *Discursului despre metodă* în gîndirea contemporană

ALEXANDRU BOBOC

1. Orice discuţie constructivă despre prezenţa operei lui Descartes în gîndirea contemporană antrenează, prin forţa lucrurilor, o evaluare de fond a ceea ce rămîne „cartesian" în însăşi „experienţa gîndirii" (sintagmă introdusă de M. Heidegger), în reinstituirea valorică a acesteia. Dincolo de „cartesianism" (sistematica gîndirii cartesiene a problemelor şi conceptelor, soluţiile prin care această gîndire a influenţat filosofia modernă postcartesiană), „cartesian" înseamnă foarte multe: raţiune; claritate şi distincţie; echilibru şi unitate; metodă şi cunoaştere; „art de raisonner; „esprit de géométrie" ş.a.

Mai presus de orice, „cartesian" înseamnă însă stil de lucru şi de gîndire structurat sub ideea unităţii ştiinţei prin unicitatea şi unitatea raţiunii umane, idee-paradigmă în orice construcţie şi reconstrucţie teoretico-metodologică şi în afirmarea semnificaţiei umane a ştiinţei.

Textul cu care începe celebrul *Discours de la Méthode* este edificator în primul rînd în acest sens. „Raţiunea — scria Descartes — este lucrul cel mai bine rînduit din lume (...) Nu este posibil ca toţi să se înşele, aceasta dovedeşte mai curînd că aptitudinea de a judeca bine şi a distinge adevărul de fals — adică *ceea ce numim bunul simţ sau raţiunea* (subl. ns.) — este în mod firesc aceeaşi la toţi oamenii; iar diversitatea opiniilor nu provine din faptul că unii sînt mai înţelepţi decît alţii, ci doar din aceea că gîndirea urmează căi diferite şi nu ne referim la aceleaşi lucruri. Căci nu e suficient să ai spirit fin, important este să-l utilizăm bine" [1].

„Visul lui Descartes" nu are doar semnificaţia unei noi viziuni asupra metodei, ci şi pe aceea mai de fond a intuirii în diversitatea

---

[1] Infra: René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, p. 113—114.

„ştiinţelor (şi a cunoştinţelor) a unei unităţi *sui-generis*, anume unitatea „Raţiunii", temeiul oricărei unităţi în universul umanului, în primul rînd însă al unităţii ştiinţei şi construcţiei ei ca sistem.

De fapt, „Ştiinţă" şi „Raţiune" se asociază exemplar în ceea ce Descartes (în *Scrisoare către Mersenne*, martie 1636) numea „proiect al unei ştiinţe universale" (preconizat iniţial ca titlu pentru *Discours*) şi formulează ideea „fundamentelor" şi a fundamentării — devenită, pe măsura aşezării modernităţii, idealul teoriei moderne a ştiinţei şi a oricărei reconstrucţii sub semnul ştiinţificităţii. Căci *mathesis universalis* — „un fel de ştiinţă generală care să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine şi măsură" — relevă „secretul întregii metode", care „constă în faptul de a desprinde cu diligenţă, în toate lucrurile, ceea ce este pe deplin absolut"[2].

Prin aceasta, Descartes dezantropologizează idealul ştiinţei într-o modalitate cu adevărat modernă. În ceea ce s-a numit „geneza lumii copernicane", prin „siguranţa metodei sale", Descartes relevă posibilitatea unei construcţii „raţionale" a „sistemului lumii": căci „pentru el construcţia raţională a sistemului este independentă de structura reală a lumii"; „chestiunea privind legile unei «lumi» în genere este pusă deja ca tematică autonomă a unei raţiuni originare definibilă mai întîi în sine, care nu pare a mai avea nevoie de vreo teleologie antropocentrică"[3].

Nu întîmplător astfel dezbaterile mai noi în teoria ştiinţei (în teoria explicaţiei îndeosebi) relevă o semnificaţie inedit modernă a gîndului metodic cartesian: „construcţia explicaţiei deductiv-nomologice" este „carteziană" prin „bifuncţionalitatea legilor naturii, anume ca axiome şi ca reguli de deducţie"[4]. Premisele pentru un capitol de bază al epistemologiei şi logicii moderne a ştiinţei se află astfel la Descartes şi în contextul unei etape hotărîtoare din istoria „revoluţiilor ştiinţifice". Este modelul deductiv-nomologic al explicaţiei, „produsul unei *construcţii a ştiinţei* pe deplin intenţionate şi funcţionale", construcţia „unui nou sistem de explicaţie, adică un nou tip de ştiinţă în formă

---

[2] Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 21—24.

[3] H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, p. 168, 370.

[4] G. Loeck, *Die deduktiv-nomologische Erklärung als Erfindung Descartes*, în „Zeitschrift für philosophische Forschnug", Bd. 40, Heft 1 (1986), p. 63, 66.

de sistem epistemic, care oferă explicaţii pentru domeniul obiectual numit «lume»"[5].

În esenţă, conceperea carteziană a unei „lumi" anunţă posibilitatea unei construcţii „raţionale" a „sistemului lumii" independent de structura reală a lumii. Nu este întîmplătoare astfel prezenţa la „ceva cartesian" în dezbaterile noi din epistemologie, logica şi filosofia ştiinţei. Căci atît intuiţionismul, cît şi constructivismul, de obicei legate de marea idee kantiană a fundamentării ştiinţei prin intrarea ei în „sistem", se originează la Descartes, în „unitatea raţiunii".

2. Modernitatea gîndirii carteziene — ilustrabilă în multiple planuri ale reconstrucţiei teoretice actuale — îşi află o concretizare de fond şi în domeniul la care ne-am aştepta cel mai puţin, dată fiind mai ales încărcătura substanţialistă a concepţiei lui Descartes despre raţiune şi metodă. Este vorba de studiul modern al limbajului, îndeosebi de noile modelări ale semanticii şi ale gramaticii, modelări pe care le vom ilustra printr-o scurtă referire la operele lui Husserl şi Chomsky.

Preliminar însă cîteva precizări: a) Descartes nu era străin de ideea unui izomorfism structural, formal, aşa cum o arată conceperea legilor prin dubla funcţionalitate, a axiomelor şi regulilor (de fapt, axiomă şi regulă sînt termeni centrali în scrierile lui Descartes); b) în *art de raisonner* este asociată regulă a metodei cu regulă gramaticală (ceea ce a şi condus la programul de la Port-Royal); c) formula *ideae innatae* nu trebuie luată în sensul „idei înnăscute", aşa cum se prezintă în critica adusă tezei inneismului de J. Locke; d) în conceperea carteziană a intuiţiei „intelectului" este implicată ideea de transcendental şi chiar de intenţionalitate (altfel se cade într-un inneism ce vine în contradicţie cu sesizarea nivelului axiomatic); e) *mathesis universalis* poate fi luată în sens de metodă ca formă a universalităţii, întrucît priveşte în totul „ceea ce este pe deplin absolut"; f) cu atît mai mult poate fi luată ca formă a universalităţii „raţiunea" *(le bon sens ou la raison est la chose du monde la mieux partagée*, scria Descartes) şi pusă astfel ca raţionalitate.

Poate tocmai în acest din urmă sens, Husserl scria: scopul „celebrelor" *Meditationes de prima philosophia* îl constituie „o reformă totală

---

[5] *Ibidem*, p. 54. Constructorul unui asemenea „sistem de explicaţie" — se arată mai departe — este Descartes: „analiza filosofiei carteziene a ştiinţei arată că explicaţia deductiv-nomologică nu este produsul unei intuiţii colective de neelucidat a comunităţii ştiinţifice, ci a fost proiectată de Descartes", care a oferit şi un model de calcul, numind „lege naturală" instanţa ce survine „în calcul ca « lume », în variantele de funcţie ca axiomă şi regulă de deducţie" (*Ibidem*, p. 55, 79).

a filosofiei, în care e inclusă și aceea a tuturor științelor. Căci acestea sînt numai verigi ale unei științe universale, ale filosofiei. Numai în unitatea sistematică a acesteia, ele dobîndesc o veritabilă raționalitate"[6].

De fapt, *Pariser Vorträge* (textul inițial al scrierii *Cartesianische Meditationen*, apărută la Paris, A. Colin, 1931), ținute de Husserl la Sorbona (în februarie 1929), exprimau nu numai o admirație față de gînditorul numit adesea „părintele filosofiei moderne", ci relevau totodată valoarea gîndirii cartesiene pentru orice reconstrucție rațională în filosofie. „Nici un filosof din trecut — spunea Husserl — nu a exercitat asupra fenomenologiei o influență atît de decisivă ca René Descartes, cel mai mare gînditor al Franței. Ca să o spunem cît mai categoric, studiul *Meditațiilor* lui Descartes a acționat nemijlocit în chiar noua configurare în devenire a fenomenologiei, conferindu-i forma pe care o are astăzi și care aproape că ne permite să o numim un nou cartesianism, un cartesianism al celui de-al XX-lea secol" [7].

3. Proiectul pe care îl urmărim, anume cel al relevării unui motiv „cartesian" în înțelegerea modernă a limbajului, al unui fond ideatic recunoscut astfel ca „neocartesian", se justifică în mare măsură, credem, prin regîndirea următoarelor teme: „știință universală"; „idei înnăscute"; regulă și metodă.

Peste toate domină însă lapidara formulă structurală raționalismului de tip clasic: *Cogito ergo sum*. Căci Descartes „nu cunoștea mai multe tipuri diferite de existență... Pentru el, a fi înseamnă totdeauna «a fi o substanță». Dar «Eul» propus de Descartes nu este omul, și astfel filosoful francez pare a fi atins puritatea transcendentalului. Dar o și alterează, întrucît nu a sesizat caracterul intențional al conștiinței"[8].

Alături de această dezantropologizare a eului, consonantă cu dezantropologizarea idealului științei (de care vorbeam mai sus), trebuie subliniată conceperea analitică a cunoștinței, prin care și *cogito* și *sum* sînt, în primul rînd, evidențe în intuiție și apoi intră în deducție, sînt angajate în afirmarea a două „substanțe": *res cogitans; res extensa*. Rămîne astfel un sens neangajat în raționalism al celor două intuiții fundamentale, anume sensul de formă universală care, ca „formă", nu

---

[6] E. Husserl, *Pariser Vorträge*, 2. Aufl., în: *Husserliana*, Bd. I, M. Nijhoff, Den Haag, 1963, p. 3.

[7] Ibidem. Insistînd asupra semnificației spiritului cartesian, Husserl considera că, „oricine vrea să devină filosof în adevăratul sens al cuvîntului, trebuie să se reîntoarcă o dată în viață la sine însuși și să încerce prin forțele proprii răsturnarea așa-numitelor științe de pînă acum și să treacă la reconstrucția din temelii a acestora" (*Ibidem*, p. 4)

[8] G. Berger, *Le Cogito dans la philoosphie de Husserl*, Aubier, Paris, 1941, p. 136

intră în derularea celor deduse. „*Ergo*" din *Cogito ergo sum* nu potențează „un silogism prescurtat, o entimemă"[9], ci relevă latura de organizare (după modelul matematicilor) a ceea ce Descartes urmărește metodic: *chercher en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu.*

„Știință universală" rezultă astfel din acest *ce qu'il y a de plus absolu* atît în ordinea lui *cogito*, cît și a lui *sum* și se poate preciza nu numai ca *ordo et mensura* (formula lui Descartes), ci și ca forma universalității a ceea ce este științific, anume științificitatea, dispunerea rațiunii ca raționalitate, și astfel ca valoare și în sine nu doar prin valorile de adevăr. Precizînd că studiul *Meditațiilor* lui Descartes a intervenit „în noua configurație a fenomenologiei, dîndu-i acea formă proprie pe care o are astăzi", Husserl sublinia „acele motive", prin care elaborărilor lui Descartes „le revine o semnificație durabilă", anume: „nevoia de o reconstrucție radicală, satisfăcută numai de ideea filosofiei ca unitate universală a științelor în și prin unitatea unei fundamentări absolut raționale" [10].

Ideea unei asemenea fundamentări prin „ceea ce este absolut" și, ca atare, universal prin excelență, a acționat încă la nivelul secolului al XVII-lea în forma ideii unei „gramatici universale", considerată ca una ce ar corespunde logicii și s-ar afla la baza tuturor limbilor. Este vorba de *Gramatica de la Port-Royal* (1660, elaborată de A. Arnauld și C. Lancelot) și apoi de *Logica de la Port-Royal* (A. Arnauld și P. Nicole, 1662, cu titlul *La logique ou l'Art de penser*).

Ideea «fundamentelor logice» a ceea ce este comun tuturor limbilor a acționat apoi: în fenomenologia lui Husserl; în programul unei „limbi științifice unitare" al cunoscutului „Wiener Kreis"; prin „universaliile lingvistice", apreciate de N. Chomsky ca fiind comune tuturor limbilor naturale. Nu sînt străine de un motiv cartesian încă: a) „gramatica logică", elaborată în linia semanticii „clasice" de la Frege la Carnap prin studiul „limbajelor artificiale"; b) așa-numita *Universal Grammar* (1970) a lui R. Montague, pentru care « din punct de vedere teoretic nu există nici un fel de deosebire esențială între limbile naturale și limbile artificiale ale logicienilor » și, ca urmare, „atît sintaxa, cît și semantica limbajelor formale și a celor naturale se poate dezvolta în cadrul uneia și aceleiași teorii logico-matematice" [11].

---

[9] Ath. Joja, *Studii de logică*, Edit. Academiei, București, 1960, p. 335.

[10] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 3.

[11] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1979, p. 38, 39.

În ceea ce privește sus-numita „gramatica logică", ea are la bază teza: construcția „limbilor artificiale" urmărește evitarea echivocurilor și, în genere, a neajunsurilor structurării gramaticale a limbilor naturale. „Sintaxa acestor limbi artificiale — preciza von Kutschera — urmează reguli simple și exacte și este construită după ideea unei *characteristica universalis* a lui Leibniz într-o așa de strînsă corespondență cu semantica, încît forma sintactică a expresiilor reflectă structura semnificațiilor lor"[12].

4. Incontestabil, o asemenea concepție despre regulă nu poate să nu amintească nu doar de „caracteristica universală" (de ideea construcției unei limbi simbolice), ci și de textele lui Descartes. „Este totuși mai bine — scria celebrul filosof modern — să nu urmărești niciodată cercetarea vreunui adevăr decît să faci acest lucru fără metodă.... prin metodă înțeleg *reguli sigure și ușoare* (subl. ns.), grație cărora cine le va fi observat cu exactitate nu va lua niciodată ceva fals drept adevărat și va ajunge, cruțîndu-și puterile minții și mărindu-și progresiv știința, la cunoașterea adevărată a tuturor acelora de care va fi capabil"[13]. Așa cum s-a observat, la Descartes „întreaga știință este concepută ca fiind esențialmente metodă", iar ultima parte a *Regulilor* ne arată că el „concepea expunerea întregii științe ca pe un sistem de reguli"[14].

Reflexivă în esența ei, metoda ca sistem de reguli aduce laolaltă sintaxa și semantica discursului teoretico-științific într-o unitate ce permite, pentru teoria adevărului, formularea ipotezei că aci este implicată ideea primatului (metodologic, nu valoric) corectitudinii de sens (reflexivitatea aduce sensul) asupra corectitudinii logic-formale. Căci ce altceva să însemne regula de bază (regula evidenței) a metodei în *Discurs* decît întîietatea sensului (fără a folosi ca atare distincția între a fi cu sens și a fi adevărat)? Cum scria Descartes, „a nu accepta niciodată vreun lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel ca evident", adică „a nu introduce nimic *în judecățile mele* (subl. ns.) decît ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputînd nicicum să fie pus la îndoială"[15].

---

[12] F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink Verlag, München, 1975, p. 222.

[13] R. Descartes, *Reguli utile și clare*..., p. 16.

[14] Gh. Enescu, *Studiu introductiv* la: Descartes, *Reguli*..., p. XL. La Descartes „cunoașterea *sistemului de reguli* de rezolvare este mai importantă decît rezolvarea unui caz particular... Pasiunea noastră pentru *algoritmi*, care nu este decît o pasiune concretizată pentru *metodă*, este baza acestei înțelegeri" *(Ibidem)*.

[15] Infra: René Descartes, *Discurs despre metodă*, p. 122.

În acest „clar şi distinct", considerat îndeobşte ca particularitate a concepţiei lui Descartes despre judecată, putem vedea o anticipare posibilă a ceva ce premerge hotărîtor evidenţa (criteriul adevărului) şi aceasta nu poate fi decît sensul tăinuit, ca şi condiţie a corectitudinii de adevăr. Trebuie precizat însă ca la Descartes lipseşte noţiunea de „categorie de semnificaţie" (critica scolasticii a fost la el radicală!) şi, cu atît mai mult, cea de „categorie semantică", propuse de Husserl, apoi prin semantica logică.

Interesant este că programul unei „logici pure" al lui Husserl nu se desparte de gîndul fundamental al *mathesis*-ului cartesian, de „ştiinţa universală" bazată pe acel *ce qu'il y a de plus absolu* al lui Descartes.

Astfel, Husserl leagă „ideea de logică pură" de aceea a „unităţii ştiinţei": „întrucît nici o ştiinţă nu este posibilă fără explicaţia prin fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condiţiile ideale ale posibilităţii ştiinţei în genere"[16].

„Fundamente" înseamnă astfel teorie, cartesian vorbind, „ştiinţă universală". Odată cu aceasta, Descartes punea însă şi tema responsabilităţii ştiinţei şi a cercetării: „să nu mai caut altă ştiinţă în afara celei pe care aş putea-o afla în mine însumi sau în marea carte a lumii"; „am avut întotdeauna marea dorinţă de a învăţa să deosebesc adevărul de fals, pentru a vedea clar în acţiunile mele şi pentru a păşi sigur în viaţă" [17].

5. Marea noutate a acţiunii istorice a operei cartesiene rămîne însă de domeniul teoriilor moderne ale gramaticii. Fără dezvoltări prea largi, ne limităm aici la un filosof (Husserl) şi la un lingvist (Chomsky).

Studiul semnificaţiilor, care ocupă, în celebrele *Logische Untersuchungen* husserliene, poziţia centrală, relevă elemente de continuitate cu spiritul cartesian.

Sub genericul „Expresie şi semnificaţie", Husserl a pus în atenţie un domeniu de largă perspectivă: *categoria de semnificaţie*. Astfel, o *expresie (Ausdruck)* „ajunge la o raportare obiectuală numai întrucît ea *semnifică*, adică denumeşte obiectul prin intermediul semnificaţiei ei"; atunci cînd este vorba de „ceea ce o exprimă sau de *conţinutul exprimat*" distingem: „conţinutul ca sens intenţional sau ca semnificaţie pur şi simplu; conţinutul ca sens care se efectuează; conţinutul ca obiect"[18].

---

[16] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Band, 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. 227, 255.

[17] Infra: René Descartes, *Discurs...*, p. 117.

[18] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 49, 50.

Se poate observa astfel că *sens* apare de mai multe ori, și în contextul: semnificație-conținut-obiect, totul fiind legat structural de o funcție de mediere. Poziția obiectului în contextul semnificării trimite de la obiect la obiectualitate. În limbaj cartesian, „în toate lucrurile, ceea ce este pe deplin absolut" sau, mai clar: „este de o mare importanță să distingem enunțurile în care nume de felul acesta: întindere, figură, număr, suprafață, linie punct, unitate etc. au o semnificație atît de strictă, încît exclud orice lucru de care în realitate nu se disting..."[19]. În mod firesc, „ceea ce este pe deplin absolut" este „semnificație ideală" (în limbaj husserlian), nu este un obiect (sau lucru), ca și întindere, figură ș.a. care nu se reduc la cele pentru care sînt forme ale obiectualității (de exemplu, întinderea nu se reduce la corpuri întinse...). Fenomenologic vorbind: „*obiectualitatea (Gegenständlichkeit)* vizată în semnificație și exprimată cu ajutorul ei"[20]. Ca „unitate ideală", semnificația nu se reduce la „expresia care semnifică", așa cum „specia roșu" nu se reduce la „obiectele roșii din intuiție, respectiv la momentul roșu care apare în ea"[21].

Prezența a „ceva cartesian" este mai pregnantă însă în studiul husserlian al ideii de „gramatică pură", de altfel situat în continuarea studiului „deosebirii dintre semnificații autonome și semnificații neautonome", după cum o semnificație poate fi „semnificația integrală a unui act concret de semnificare" sau nu[22].

Urmărind destinul istoric al unei „gramatici universale", Husserl preciza:... „vechea idee a unei gramatici *universale*, și cea specială, a unei gramatici *a priori* dobîndește prin argumentarea noastră privind formele a priori posibile de semnificare un fundament ce nu poate fi pus la îndoială, precum și o sferă bine delimitată de valabilitate... Înăuntrul logicii pure există o sferă a oricărei obiectualități a legilor ce rezultă de aci care, spre deosebire de legile logice, ar fi de desemnat cu tot temeiul ca *pur logică* sau gramaticală"[23].

În totul acționează „ideea unei legi a priori de semnificație", anume „o lege a formării semnificațiilor unitare din materiale sintactice aflate sub categoriile a priori ce aparțin domeniului de semnificare"[24]. Studiul „structurilor primitive de semnificare", ca și „legile de operare"

---

19 R. Descartes, *Reguli*..., p. 24, 72.
20 E. Husserl, *Op. cit.*, p. 46.
21 *Ibidem*, p. 106.
22 *Ibidem*, p. 312.
23 *Ibidem*, p. 295.
24 *Ibidem*, p. 321.

a modificării semnificației, au semnalat că „există și în sfera gramaticală o măsură sigură, o normă a priori, care nu trebuie depășită" ; ca urmare „așa cum în sfera logică propriu-zisă aprioricul trebuie deosebit de empiric și practic ca « logică pură », la fel se deosebește și în sfera gramaticii așa-numitul gramatical « pur », adică tocmai aprioricul (« forma ideală », a limbii) de empiric" [25].

Domeniul „logicii pure" este desemnat ca „o « gramatică universală » în sensul unei « științe universale »" [26].

Este concluzia unei mai largi analize, al cărei text de bază este, credem, următorul: „Trebuie observat că o gramatică universală în cel mai larg sens este o știință concretă, care, chiar în felul unei științe concrete, pune laolaltă, în scopuri de explicare a fenomenelor concrete, diferite cunoașteri ce își au punctul de plecare teoretic în științe esențialmente diferite, anume cînd în științe empirice, cînd în științe a priori"[27]. Astfel, continuă Husserl, „introduc aci cu îndreptățire vechea doctrină a unei « *grammaire générale et raisonnée* », a unei gramatici « filosofice »: aceasta o fac pentru ceea ce am ochit în ea, deși în mod confuz, greu inteligibil, ca orientare spre « raționalul» în sensul cel mai profund, îndeosebi « logicul » limbii, spre aprioricul formei de semnificare" [28].

De fapt, legile „gramaticii pure" elimină „nesensul" *(Unsinn)* din domeniul semnificațiilor, după regula: „ceea ce nu le corespunde, nu constituie nici un fel de « unitate de sens » și astfel pentru logica pură poate să nu mai intre în discuție" ; căci „în gramatica pur logică se renunță la orice obiectualitate, iar ea are de a face numai cu pura « teorie a formelor de semnficare », constituind premisa pentru logica pură în sensul veritabil" [29].

Autonome prin structură și modalitate de funcționare, „gramatica pură" se integrează unui program modern opus celui al doctrinei de la Port-Royal (din secolul XVII), pentru care „o gramatică universală" e posibilă întrucît „corespunde logicii și se află la baza tuturor limbilor" [30]. Căci pentru Husserl „gramatica pură", deși socotită în context cu „logica pură", este „doctrina apriorică a formelor de semnificație", în sfera ei neavînd loc „problema adevărat și fals" ; spre deosebire de „legile gra-

---

[25] *Ibidem*, p. 336.
[26] *Ibidem*, p. 340.
[27] *Ibidem*, p. 337.
[28] *Ibidem*, p. 338.
[29] P. Janssen, *Edmund Husserl*, K. Alber, Freiburg/München, 1976, p. 58.
[30] A. Keller, *Sprachphilosophie*, K. Alber, 1979, p. 18.

maticale pure", care deosebesc „sens" de „nesens" *(Unsinn)*, „legile logice în sens restrîns" sînt „legi formale de valabilitate a semnificațiilor" și deosebesc „sens" și „nonsens absolut" *(Widersinn)* [31].

„Nonsensul absolut" este astfel eliminat numai prin „legile logicii pure". Este adevărat însă că pentru aceasta calea o pregătește „unitatea de semnificație" adusă în formă după „legi gramaticale". Primatul valoric rămîne cel al nivelului logic, deși genetic nivelul gramatical are prioritate.

În alți termeni, revine aci funcția centrală a regulii („norma") în constituirea sistemului logicii și gramaticii, așa cum la Descartes se afirma în punerea științei însăși ca „sistem de reguli". Husserl analizează astfel fenomenul „lipsei de semnificație" *(Bedeutungslosigkeit)*, respectiv expresii fără *semnificație* sau fără *sens (sinnlos)*, precizînd: „o expresie lipsită de sens nu este propriu-zis expresie"; „lipsa de obiectualitate se deosebește de lipsa de semnificație"[32].

Chestiunea „nonsensului absolut" *(Widersinn)* este esențială pentru a înțelege interacțiunea dintre semantică și logică, dintre gramatică și logică în condițiile afirmării logicii ca „pură" (autonomă).

Întemeietorul fenomenologiei atacă aci „limba comună", înclinată să asimileze „nonsensul absolut" ca „nesens" *(unsinnig)* și, ca atare, tolerabil în raport de „cu sens" *(sinnvoll)*. „Conexiunea de cuvinte un « pătrat rotund » — scrie Husserl — prezintă o unitate de semnificație ce își are modul ei de « ființare » în « lumea semnificațiilor ideale »; este clar însă că unei semnificații nu poate să-i corespundă ca existent un obiect. Dacă spunem « un rotund sau », « un om și un este » ș.a., atunci nu există nici un fel de semnificații corespunzătoare" [33].

„Spusa" de această din urmă formă nu duce la nici un fel de semnificație. Legătura de cuvinte nu are nici un sens.

Această analiză a avut o deosebită importanță pentru propunerea conceptului de „categorie de semnificație" și apoi de „categorie semantică". Dar numai pe măsură ce „eșafodajul gramatical ideal preconizat de Husserl a fost înțeles ca decurgînd el însuși din definiția limbii. Aceasta e valabil cu privire la *Sintaxa pură* a lui Carnap, înăuntrul căreia sînt dobîndite enunțuri apriorice asupra limbii, enunțuri a căror

---

[31] E. Husserl, *Brief an Franz Brentano, den 3.1.1905*, în „Grazer Philosophische Studien", Bd. 6, 1978, p. 5.

[32] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 53, 54.

[33] *Ibidem*, p. 326.

aprioritate se fundează în aceea că ea reprezintă consecințele logice ale definirii conceptului de limbaj" [34].

Înțelegerea adusă de Carnap se distanțează însă de ideea unei „logici pure", acceptînd pluralismul logic, urmare, cumva, a conceperii logicii ca un limbaj sau, mai clar, a accentului pe o logică a limbii („sintaxa logică a limbajului științei") și mai puțin pe o logică a gîndirii. Axat pe distincția netă între limbaj și gîndire, Husserl rămîne adeptul ideii „logicii pure", al autonomiei logicii în raport cu orice alte posibilități de analiză logică. Programul logicii rămîne pentru el în esență cel al unei logici „universale", unice, pluralismul fiind numai al perspectivelor (în plan filosofic) înțelegerii logicii.

6. Latura a ceea ce este «pur» continuă cumva forma universalității, încărcată însă la Descartes de substanțialismul implicat în sintagma *innatae ideae*. După *Meditații* (III), „idee" este sinonim cu *cogitatio* sau, spune Descartes, *idea sive cogitatio*. Dar „idee" propriu-zis e nume numai pentru acele *cogitationes* care sînt *imagines* ale lucrurilor, nu și pentru tot ceea ce putem gîndi (himere, îngeri ș.a.). Textul din *Regulae* (IV) permite oarecare clarificare: „Căci mintea omenească are nu știu ce divin, în care primele semințe ale cugetărilor utile au fost aruncate în așa fel, încît adesea, oricît ar fi trecute cu vederea și înăbușite de studii contrare, să producă fructe spontane. Dovada acestui lucru o avem în cele mai ușoare dintre științe: în aritmetică și geometrie" [35].

Descartes admite „fructele spontane", produse de principiile proprii metodei, ceea ce înseamnă posibilitatea intelectului de a genera noi adevăruri după „principii" numai. Pe scurt, raționalism („clasic"), dar cu sesizarea a ceva mai profund în funcționarea capacității cognitive. Cum preciza Chomsky, cu toate că Descartes „a acordat puțină atenție limbajului", s-au dovedit fructuoase „concluziile privind natura limbajului în raport cu o anumită teorie a spiritului" *(mind)*, astfel încît această dezvoltare poate fi considerată semnificativă pentru «revoluția carteziană" [36].

Deosebit de importantă la Descartes este dezvoltarea fiziologiei și psihologiei, prin care a permis concluzia că „diferența esențială între om și animal devine cu mult mai clară prin luarea în considerare a

---

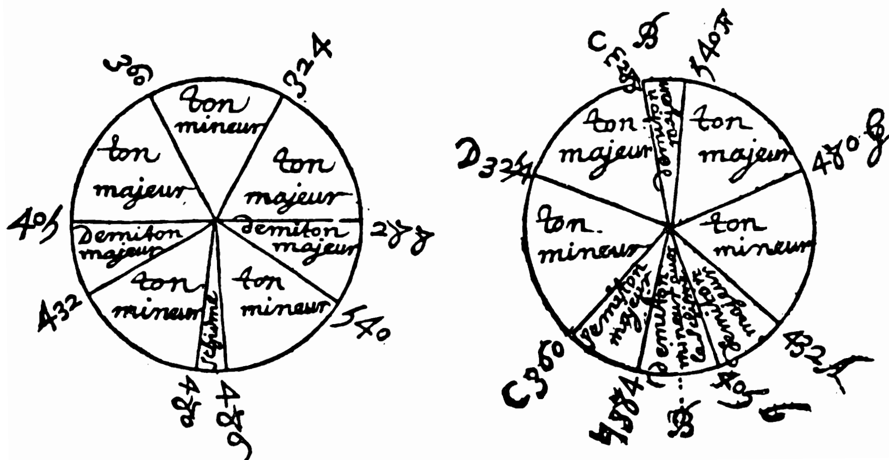
[34] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphliosophie*, Bd. I, 6. Aufl., A. Kröner, 1978, p. 86.

[35] R. Descartes, *Reguli ...*, p. 17.

[36] Chomsky, N., *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper & Row Publishers, New York and London, 1966, p. 2—3.

limbajului uman, îndeosebi în capacitatea omului de a forma noi propoziții ce exprimă noi cunoştinţe şi care sînt raportate la noi situaţii"[37].

„Rezumînd, continuă Chomsky, una dintre contribuţiile fundamentale a ceea ce eu am numit « lingvistică cartesiană » constă în observaţia că limbajul uman, în uzul lui normal, este liber de controlul unor stimuli externi indefinisabili şi nu se restrînge la singura funcţie de comunicare, în contrast, de pildă, cu pseudolimbajul animalelor" [38].



Imagini din *Tratatul de muzică*, ediţia din 1668.

Studiul „aspectului creativ" al folosirii limbajului s-a dezvoltat pornind de la presupunerea „că procesele lingvistice şi mentale sînt virtual identice, limbajul procurînd mijlocul principal pentru exprimarea de-sine-stătătoare a cunoaşterii şi simţirii, ca şi pentru funcţionarea imaginaţiei creatoare. În mod similar, mult din dezbaterea independentă despre gramatică, în tot cuprinsul a ceea ce am numit « lingvistică cartesiană », derivă din această aserţiune"[39].

---

[37] *Ibidem*, p. 3. Autorul argumentează că viziunea cartesiană a avut o largă influenţă în conceperea ulterioară a limbajului, îndeosebi la Herder, romantici şi W. von Humboldt. „Sublinierea cartesiană a aspectului creator al utilizării limbajului, ca esenţial şi definitoriu pentru limbajul uman, îşi află expresia cea mai rodnică în încercarea lui Humboldt de a dezvolta o teorie comprehensivă a lingvisticii generale" (*Ibidem*, p. 19).

[38] *Ibidem*, p. 29.

[39] *Ibidem*, p. 31.

Urmînd distincția fundamentală între „corp și spirit" *(body and mind)*, „lingvistica carteziană" preconizează că limbajul prezintă două aspecte: ceea ce *Grammaire générale et raisonnée* numea *„l'âme des paroles"* (*„ce qu'elles ont de spirituel"*, capacitatea de a exprima „ideile") et *„leur corps"* (*„ce qu'elles ont de corporal"*, anume *„les sons, qui sont les signes de ses idées"*), iar autorul numește *„deep structure"*, spre deosebire de *„surface structure"* [40].

Chomsky dezvoltă apoi teoria sa a „gramaticii generative" în mai multe modele, impunîndu-se „modelul generativ-transformațional", baza constituind-o ideile de creativitate și regulă. Ideea dominantă este aceea de „regulă de gramatică", pe care Chomsky o eliberează de încărcătura normativă, legînd-o de aspectul formal. *Rules and Representation* (1980), lucrarea sa mai recentă reargumentează teza că „regula" este intrinsecă gramaticalității.

Într-un fel, revoluția transformaționalistă în gramatică înseamnă o recunoaștere a aprioricului în sensul de formă de configurare, sens implicat în studiul cartesian al „regulilor", după cum implicată este și ideea „competenței lingvistice" (idee structurală „gramaticii generative") în semnalarea virtualităților „spiritului" *(mens)* pentru performanță (e adevărat, cognitivă, nu lingvistică), adică folosirea capacității cognitive *(mens, esprit)* în situații concrete.

Așa cum s-a observat, se recunoaște „o capacitate lingvistică înnăscută" [41], manifestată într-un „sistem de reguli" de „creare" și „transformare" ale unei gramatici în care componenta sintactică este unica latură creativă [42]. În acest context se clarifică și sintagma carteziană *innatae ideae* prin „universaliile lingvistice" nesubstanțiale, cumva asemenea „structurilor gramaticale de adîncime ale limbilor", structuri indispensabile pentru ca omul să poată să învețe [43].

Intervine aci o *aprioritate* ca problemă, spre deosebire de apriorism și de inneism, reductibilă la ceea ce Husserl numea „forma ideală", iar Chomsky punea ca unitatea dintre competență și performanță lingvistică.

---

[40] *Ibidem*, p. 33.

[41] F. v. Kutschera, *Op. cit.*, p. 263. Așa cum s-a precizat, Descartes „nu folosește noțiunea « idei înnăscute » ca un panaceu epistemologic", ci ca „un răspuns direct la o problemă epistemologică bine cunoscută: necesitatea de a construi concepte (sau universalii) pe baza datelor contingente și particulare ale simțurilor" (W. Röd, *Descartes et l'Allemagne*, în: „Les Études Philosophiques" nr. 2 (1985), p. 177, 179.

[42] Mai pe larg în: Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Edit. politică, București, 1983, p. 138 urm.

[43] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 12.

Poziția-cheie a „regulii gramaticale", exemplar formulată prin *rules gouverning creativity* (Chomsky) trimite oricînd la moștenirea lui Descartes, așa cum subliniază chiar Chomsky: după Descartes, „pentru a înțelege în ce măsură sînt nedeterminate acțiunile libere, noi «nu sîntem suficient de inteligenți», poziție accentuată, apoi întrucît „el consideră că noi *știm* că lucrurile sînt inconceptibile și că limitele nu pot fi cele ale inteligenței *umane*, adică ale unui sistem specific biologic, ci acelea ale unui spirit nediferențiat, care în genere nu aparține lumii biologice"[44].

Chiar „competența gramaticală" e definită, „ca un sistem de reguli care creează și raportează una la alta reprezentări mentale determinate, cărora le aparțin îndeosebi reprezentările despre sunet și semnificație și al căror caracter precis trebuie să fie descoperit, cu toate că se știe deja cîte ceva despre el. În afară de aceasta, trebuie subliniat că regulile funcționează în concordanță cu principii generale determinate"[45].

Se vorbește de aceea de „reluarea de către Chomsky a concepției raționaliste despre cunoaștere înnăscută. În acest sens, ar fi relevante două aspecte: unul — interpretarea gramaticilor ca teorii despre cunoașterea vorbitorului ideal al unui limbaj, iar celălalt — interpretarea teoriei gramaticii, a teoriei lingvistice, ca teorie despre cunoașterea originară a limbii de către vorbitorul ideal al limbii"[46].

Prezența unui gînd cartesian vine chiar prin distincția dintre „structură de adîncime" și „structură de suprafață", distincție de fond în gramatica genitiv-transformațională, dar care „exista deja în lingvistica cartesiană"; cunoscuta *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* (1660) „distingea — *avant le lettre* — o structură profundă și o structură de suprafață a elementelor limbajului, un aspect intern sau logico-semantic și un aspect extern, de natură morfolexicală"[47]. Chomsky însuși sublinia că „sub multiple raporturi, climatul intelectual al epocii

---

[44] N. Chomsky, *Regeln und Repräsentationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 15.

[45] *Ibidem*, p. 94. Și mai clar: „O parte constitutivă fundamentală a ceea ce noi informal numim «cunoașterea limbii» o constituie cunoașterea gramaticii, care este analizată în spirit ca o structură determinată de reguli, principii și reprezentări" (*Ibidem*, p. 95).

[46] J. J. Katz, *Introduction*, în: *The Philosophy of Linguistics*, ed. by J. J. Katz, Oxford University Press, 1985, p. 6. În *Language and Mind* (1968), Chomsky argumenta că „în explicarea ritmului și uniformității însușirii limbii de către copil este necesară ipoteza că cunoașterea înnăscută a copilului include gramatica pentru orice limbaj uman" *(Ibidem)*.

[47] Mariana Tuțescu, *Les Grammaires génératives-transformationelles*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1982, p. 160.

noastre seamănă cu cel al Europei Occidentale în secolul al 17-lea. O idee centrală în contextul actual o constituie marele interes pentru potențialitățile și capacitățile automatelor, ceea ce a intrigat în mod deosebit spiritul secolului 17 și preocupă și secolul nostru"[48].

7. Analizînd *intelectul* și *voința* ca proprietăți fundamentale ale spiritului uman, Descartes a subliniat că acestea implică anumite proprietăți și comportă principii pe care nici un alt organism nu le-ar putea avea. Și aceasta întrucît, cum observa Chomsky, Descartes a făcut „o netă deosebire între om și animal", constînd în evidențierea „aspectului creativ al folosirii limbajului și distincția fundamentală dintre limbajul uman și sistemele animale de comunicare pur funcționale și legate de anumiți stimuli"[49].

Mai mult, Descartes inaugurează astfel o tradiție cu adevărat modernă în conceperea limbajului, tradiție ce străbate interpretarea romantică, apoi pe cea humboldtiană, pînă la lingvistica cea mai recentă. Ideea de bază este aici aceea a creativității, a rolului activ al limbajului în cunoaștere.

Așa cum sublinia Chomsky, chiar „teoria despre structura de adîncime și cea de suprafață" se leagă direct de „problema creativității folosirii limbajului"[50]. Și aceasta întrucît „caracteristica generală a structurii gramaticale este comună tuturor limbilor și reflectă anumite proprietăți fundamentale ale spiritului"; „studiul condiției universale care prescrie forma oricărui limbaj uman este « gramatică generală »"[51].

În acest sens s-a spus că „cea mai de seamă dezvoltare în lingvistica ultimilor treizeci sau patruzeci de ani privește în cea mai mare parte problema conceperii gramaticii ca *teorie despre*. Cel mai semnificativ eveniment al acestei perioade, revoluția chomskyană, a constituit în esență un nou răspuns la această chestiune"[52].

Concepția raționalistă păstrează, așa cum se vede, ideea de bază a înțelegerii creativității limbii, a rolului activ al limbajului în cunoaștere.

---

[48] N. Chomsky, *Sprache und Geist*, Suhrkamp, Fr. a. M., 1973, p. 17.
[49] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, p. 9.
[50] *Ibidem*, p. 51.
[51] *Ibidem*, p. 59.
[52] J. J. Katz, *An Outline of Platonist Grammar*, în: *The Philosophy of Linguistics*, ed. by J. J. Katz, 1985, p. 186. Cea mai de seamă consecință a „revoluției chomskyene" a constituit-o „înlocuirea schemei nominaliste de interpretare a gramaticii cu schema conceptualistă bazată pe ideea că gramaticile sînt teorii ale competenței-cunoașterii limbajului vorbitorului/ascultătorului idealizat" (*Ibidem*, p. 187).

Și aceasta o datorează gîndirea contemporană tradiției cartesiene și lui Descartes însuși — unul dintre spiritele mari ale lumii moderne.

Un „esprit cartésien" se păstrează și în noile modele ale gramaticii: aspectul creativ al limbajului (expresie a gîndirii) vine în caracterul creativ al gramaticii transformaționale prin proprietatea de a produce un număr infinit de propoziții cu un număr finit de reguli. Caracterul „universal" al principiilor ce structurează limbajul (orice limbă și în orice timp) aduce limbajul ca propriu ființei umane și în acest sens „înnăscut".

8. Structurală gîndirii cartesiene, ideea unității metodei și a cunoașterii rămîne în fondul progresului valoric al teoriei ca acel „ceva cartesian" întîlnit în orice configurare teoretico-filosofică.

Husserl avea pe deplin dreptate atunci cînd asocia „raționalitate" și „fundamentare" și regîndea „fenomenologic" cartesianismul. Căci acel cartesian *de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde* nu poate să nu fie recunoscut în programul unei *Philosophie als strenge Wissenschaft*: „La o parte cu analizele găunoase de cuvinte. Numai lucrurile ca atare *(die Sachen selbst)* trebuie să le chestionăm"; „nu de la filosofi, ci de la lucruri și probleme trebuie să pornească îndemnul la cercetare" [53].

Mutatis mutandis, Husserl readuce și cartesianul *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* atunci cînd, unui pesimism sui-generis ce însoțea criza anilor 1933—36, îi opunea crezul optimist: „Criza umanității europene", manifestată prin „numeroase simptome de decădere a vieții și atît de calomniată astăzi", nu este „un destin sumbru, o fatalitate"; ea nu are însă „decît două căi de ieșire: sau decadența Europei în înstrăinare de propriul ei sens de viață rațională" sau „renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii" [54]. Și o asemenea filosofie era pentru el cea fenomenologică — ea însăși „o dezvoltare de fond a filosofiei antice grecești și a tematicii dominante a doctrinei cartesiene" [55].

Este de reținut că tradiția cartesiană este continuată și de un „nouvel esprit scientifique" (1934) al lui G. Bachelard și de constructivismul scientist de după anii '60. Căci deși Bachelard spunea „că baza

---

[53] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 2. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt, a. M., 1971, p. 27, 71.

[54] E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în: *Husserliana*, Bd. VI, 2. Aufl., M. Nijhoff, Den Haag, 1962, p. 347—348.

[55] E. Husserl, *Der Encyclopedia Britanica Artikel* (1927) în: *Husserliana*, Bd. IX, 1962, p. 299.

gîndirii obiective la Descartes este prea strîmtă pentru a explica fenomenele fizice"[56], „noul spirit științific" nu se poate separa de cartesianul „esprit de géometrie".

De fapt, nici în lumea modernă acest „spirit" nu vine în opoziție cu alte forme, de pildă cu pascaleanul *esprit de finesse*, ambele forme vizînd o cale către om. Expresie a orientării spre fondul valoric al afectivității, *esprit de finesse* aduce o *logique du cœur*, o *ordre du cœur* ce, într-o inversare semnificativă — *finesse de l'esprit* — conduce tocmai la ceea ce constituie măreția gîndirii cartesiene: valoarea spiritului uman, pe care, este adevărat, autorul celebrului *Discours de la Méthode* îl propune mai mult sub semnul a ceea ce, avant la lettre, s-ar putea numi „raționalitatea științifică". Ingeniosul Pascal sesizase cumva unitatea celor două forme: *mais les esprit faux ne sont jamais ni fins ni géometres*[57].

Prezența a „ceva cartesian" nu înseamnă numai „raționalism modern", ci și formă a raționalității și, într-un plan mai larg, a modernității, prin aceasta din urmă înțelegînd în principal legătura internă dintre „raționalitate" și forma nouă de afirmare a umanului în procese istorice concrete. Aceasta presupunea însă descoperirea a ceea ce Hegel numea *das Prinzip der neuen Zeit*, adică a subiectivității, și ridicarea pe o nouă treaptă a „criticii tradiției" și instituirea unei noi normativități[58].

Evident, la această „descoperire" Descartes a avut o contribuție epocală: prin *Cogito ergo sum*, continuat apoi în așezarea oarecum postmodernă din fenomenologia lui Husserl, îndeosebi prin formulele: *„Ego Cogito"*, ca subiectivitate transcendentală, și *„Cogito-cogitatum"*[59].

Este problemă centrală a teoriei cunoașterii și a teoriei științei, anume problema certitudinii și a corolarului ei — problema fundamentării, fără de care nici o reconstrucție modernă în epistemologie nu se poate susține. Așa cum s-a precizat, deși astăzi se folosește „un plural cam insolit, anume « raționalității »", dintre „criteriile de raționalitate" nu poate lipsi „criteriul fundamentării"[60].

---

[56] G. Bachelard, *Noul spirit științific*, în: *Dialectica spiritului științific modern*, vol. I, trad., studiu introd. și note de V. Tonoiu, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 299.

[57] B. Pascal, *Pensée*, Les Éditions G. Crès et Cie, Paris, 1924, p. 49 (Art .I, 1).

[58] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985, p. 16, 26, 27.

[59] E. Husserl, *Husserliana*, I, p. 58, 70.

[60] J. Mittelstrass, *Forschung, Begründung, Rekonstruktion. Wege aus den Begründungsstreit*, în: H. Schnädelbach (hrsg.): *Rationalität . Philosophische Beiträge*, Surkamp, 1984, p. 117, 118.

Ideea fundamentării este solidară cu ceea ce s-a numit „unitatea științei umane" [61] și evidențiază încă odată intercondiționarea dintre metodă și doctrină. Căci se „poate spune cu îndreptățire că doctrina este o aplicare a metodei, iar metoda o reflecție asupra doctrinei" [62]. Chiar programele orientării analitice contemporane, în ciuda pozitivismului (ce se opune unei metode autonome a filosofiei), păstrează ideea carteziană prin programul unei „Științe Unificate" (R. Carnap și colectivul de la *International Enciclopedia of Unified Science*, 1938 și urm., apoi noile programe ale reconstrucției în epistemologie și filosofia științei).

Metoda ca „mathesis" este mai mult decît o metodă, propunîndu-se ca o știință, anume, „aceea care comandă toate științele" [63]. Matematica nu oferă aici „metode matematice", ci servește ca model îndeosebi în fizică, în procesul expunerii acesteia ca sistem *more geometrico*, fără a o transforma într-o fizică matematică. Căci pentru Descartes, orice știință implică „ordine" în funcție de un „commencement", nu se reduce la o alta.

Matematica este aici un mijloc pentru o „știință universală", nu un scop. Căci „unitatea" în diversitatea științelor vine printr-o triplă unitate: a „Rațiunii", a omului și a lumii.

E vorba de aci de un program ce anunță enciclopedia „luminilor", program ale cărui idei preconizează nu numai o sinteză („reforma științelor"), ci, așa cum s-a observat, „o vastă devenire umană" [64]. De unde și elogiul celui care, prin metoda sa, prin acest *texte révolutionaire* a dat cugetării moderne „gustul pentru ideile clare și distincte" în așa măsură încît se poate spune că „orice francez astăzi este și cartesian cumva *(quelque peu cartesien)*", chiar atunci cînd crede că nu este și cultivă „obscuritatea și iraționalul" [65].

9. Prin toată opera sa, Descartes propune, în coordonatele lui esențiale, spiritul științific modern. Căci dincolo de modalitatea carteziană de formulare ca „spirit de geometrie", trebuie să vedem fondul valoric sui-generis, centrînd valorile teoretice sub zodia matematicului, dar afirmînd totodată modernitatea universului valoric al culturii europene.

---

[61] L. Brunschvieg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 2e éd, F. Alcan, Paris, 1922, p. 119.

[62] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1950, p. 20.

[63] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, 2e éd., F. Alcan, Paris, 1921, p. 93.

[64] H. Lefebvre, *Descartes*, Éditions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947, p. 40.

[65] *Ibidem*, p. 40, 303.

Discours de la Méthode inaugura astfel nu numai o metodă de lucru, ci şi dimensiunea ştiinţificităţii spiritului modern. Pe bună dreptate, viziunea carteziană a fost considerată solidară cu „raţionalismul ca stil de viaţă"[66].

În felul acesta, disputa din zilele noastre în jurul raţiunii şi raţionalităţii nu este străină de proiecţia gîndirii prin cartesianism. Căci Descartes aparţine istoriei „ca model de originalitate creatoare" şi, ca urmare, „trebuie să fi străbătut drumul lui Descartes pentru a întrevedea lumina unei concepţii mai adevărate"[67]. Acest „drum" se desprinde în toată amploarea şi semnificaţia lui istorică în aprecierea formulată cîndva de Hegel: „Descartes este unul din oamenii care au început din nou, cu toate de la capăt, şi cu el începe cultura, gîndirea epocii moderne"[68].

Ceva „cartesian" rămîne oricînd indiciul încrederii în raţiune, în valoarea şi demnitatea spiritului uman. Deşi veacul nostru cunoaşte altă „artă de a raţiona", întrucît, alături de „raţionalitatea ştiinţifică" se afirmă şi „alte tipuri de raţionalitate", modelarea carteziană rămîne o coordonată esenţială în noile proiectări ale raţionalităţii şi în noile concepţii despre ştiinţă. Cred, de aceea, că „ceva cartesian" face parte din însuşi omul modern şi din modernitatea culturii europene.

---

[66] T. Vianu, *Introducere în ştiinţa culturii (Ideile fundamentale ale culturii europene)*, în: *Opere*, 9, Edit. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 584.

[67] V. F. Asmus, *Descartes*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 325, 326.

[68] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 403.

Receptarea gîndirii cartesiene în filosofia românească

GHEORGHE AL. CAZAN

Aniversarea a 350 ani de la publicarea celebrului *Discurs despre metodă* ne ilustrează ca purtători fireşti ai unui spirit demult *inaugural* în cultura şi filosofia românească. Nu sîntem, deci, deschizătorii căii care îl aduce pe Descartes, din locul istoriei lui în casa istoriei noastre, ci sîntem doar cei care regîndesc opera lui Descartes, la distanţă de *350 ani* de la momentul în care filosofia intra într-o nouă şi decisivă traiectorie a ei, argumentîndu-şi, încă o dată, perenitatea şi necesitatea pentru istorie, om şi cultură.

Şi nu sîntem deschizătorii unei atare căi care să aducă opera lui Descartes într-o uitare adîncă şi o vătămătoare lipsă, pentru simplul, dar semnificativul fapt că opera fondatorului raţionalismului şi al spiritului ştiinţific modern, a reîntemeietorului filosofiei a fost, laolaltă cu alte mari creaţii ale filosofiei universale, una dintre cele mai adînc cercetate, studiate, analizate şi discutate în filosofia românească; ea n-a stat în uitare şi nici nu a lipsit discursurilor filosofiei româneşti.

Dar dacă nu sîntem purtători ai unui act inaugural în receptarea operei lui Descartes, aceasta poate să însemne şi că nu putem fi azi, în filosofie, fără modalităţile sau formele istorice ale receptării de către filosofii români a monumentalei construcţii teoretice a filosofului francez.

Cercetarea acestor forme poate fi, şi credem că este, relevantă din mai multe puncte de vedere. Ea poate vorbi, mai întîi, despre contemporaneitatea sau lipsa de contemporaneitate a unora dintre gînditorii români cu filosofia contemporană lor; poate, în al doilea rînd, să evidenţieze cum o anume filosofie — în cazul nostru, cea a lui Descartes — intra în universalitate, devenind motiv şi cauză ale înseşi dezvoltării filosofiei; o aceeaşi cercetare poate surprinde felul naşterii unei *concepţii* care face dintr-o operă sursă a sa, cum, pe de altă parte, poate fi, ilustrativă pentru noutatea sau pretinsa noutate a unei concepţii filosofice; în fine, prin analiza formelor istorice de receptare se face posi-

bilă o mai pregnantă evidențiere chiar și a motivațiilor de alt ordin decît cel filosofic, care stau — în unele cazuri — în spatele preluării sau negării *spiritului* unei filosofii, cum a fost cea a lui Descartes.

Toate situațiile mai sus menționate ca relevante au fost prezente, fiecare cu istoria ei determinată, cu problematica-i specifică și cu orizonturile proprii în cursul istoriei gîndirii filosofice românești care a urmat și s-a dezvoltat după apariția pe scena inconfundabilă și ireductibilă a filosofiei, a lucrării întemeietorului raționalismului modern.

Analiza lor este necesară și, cu atît mai necesară chiar, cu cît, în ciuda importantei prezențe a lui Descartes în analitica istorico-filosofică și în construcția filosofiei luată ca atare, pînă azi ne lipsesc studii de proporțiile și valoarea acelora care, de pildă, se ocupă cu influența lui Kant sau Hegel în cultura și filosofia românească.

De fapt, studiul în privința întinderii, valorii și semnificației ideilor carteziene, în și pentru filosofia noastră, o cercetare sistematică devin necesare. Și cercetări, după cunoștințele noastre de pînă acum, nu există încă.

În ceea ce ne privește, nu vom putea acum — în spațiul restrîns pe care îl avem la dispoziție — să umplem întregul gol existent și să analizăm, prin urmare, în toată complexitatea lor ceea ce spuneam mai înainte că ar fi situații care vorbesc, în felul lor, despre Descartes și opera lui în România. Ne vom mărgini, de aceea, doar la o schiță a problemei, știind că schița, chiar dacă ar avea și neajunsuri, va permite, poate, în anumite condiții să fie sugestivă pentru fenomenul discutat și — de ce nu? — să servească unor viitoare dezvoltări. Iar ea poate fi astfel, mai ales atunci cînd istoria problemei este deja asumată și asimilată.

În receptarea operei lui Descartes în România *de către filosofia românească* distingem mai multe etape.

O primă etapă este *a tăcerii*, o tăcere lungă, în care filosofia românească n-a dormit asemenea Frumoasei din Pădurea adormită, dar nici n-a vorbit despre opera lui Descartes, cum nici despre a altor gînditori moderni de marcă. Această etapă, cu referire la Descartes, se întinde de la 1637 și pînă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

În această perioadă de peste o sută cincizeci de ani, în filosofia noastră s-au rostit totuși discursuri despre rațiune, au apărut concepții filosofice de anvergură, raționalismul însuși, în unele dintre formele lui, a fost analizat, aplicat și dezvoltat. La 1688, de pildă, tratatul *Despre rațiunea dominantă* al lui Josephus Flavius; la 1698, Dimitrie Cantemir a publicat, cum se știe, *Divanul*, unde a schițat, asemenea lui Leibniz,

dar cu alte mijloace și la alte dimensiuni, *o etică a acțiunii;* tot el a publicat, apoi, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago,* o teologo-fizică, prima lucrare a unui proiect nerealizat de prezentare și a teologo-eticii și a teologo-metafizicii; la 1700 a scris *Micul compendiu de logică generală,* pentru ca apoi să dezvolte o teorie despre cauzalitate și o viziune despre cunoaștere, în care se recunosc idei ale empirismului și raționalismului, cum a conturat, de asemenea, o filosofie și o metodologie a istoriei, în multe privințe moderne.

O dată cu afirmarea și dezvoltarea iluminismului, ideile raționaliste pătrund în filosofie, în cultură, devin fundament al unor revendicări politice, îndeosebi în contextul iluminismului ardelean. Raționalismul **Școlii Ardelene**, întins pînă spre 1820, cercetările și traducerile iluminiștilor ardeleni au avut ca preferință raționalismul de tip leibnizian sistematizat de **Chr. Wolff** și, mai apoi, **de Baumeister. Samuil Micu** va străluci în traducerea lui Baumeister și va aduce prin aceasta o contribuție de preț înalt la dezvoltarea terminologiei filosofiei românești.

Despre opera lui Descartes în tot acest interval de timp știm doar că Nichifor Theotakis, profesor la Iași, a comentat în lucrarea sa *Elemente de fizică,* publicată în limba greacă, în 1765, o dată cu teorii ale lui Locke și Newton, și idei ale fizicii cartesiene. Mai știm, de asemenea, că, spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, lucrări ale lui Descartes aveau aceeași circulație ca cele ale lui Montaigne, Voltaire, Montesquieu, Ro sseau, Helvetius.

Despre o influență a raționalismului cartesian în filosofie ori în științe sau vreun comentariu despre opera sa nu știm, pînă în prezent, nimic. Tocmai de aceea, pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea se poate vorbi despre *absența* ideilor cartesiene în filosofia noastră.

Credem că nu exagerăm dacă susținem că tăcerea-absență în jurul operei lui Descartes, deși nu programatică, a marcat rostirea filosofică românească sub multiple aspecte și, în consecință, a privat-o de posibilitatea adîncirii cercetării nu doar a *rațiunii,* ci și a *ontologiei, gnoseologiei, psihologiei, cosmologiei,* de adîncirea analizelor referitoare la relația raționalismului cu empirismul și, nu mai puțin, de posibilitatea extinderii fundamentului teoretic al noilor nevoi politice și sociale ale românilor. Este greu să ne imaginăm azi cum ar fi arătat filosofia românească, altfel cu totul remarcabilă între 1637 și 1820, în condițiile în care ea s-ar fi aplicat și asupra traducerii și analizei operei lui Descartes. Unei situații istorice, complex determinate, nu i se poate pretinde să fie mai mult decît a fost.

O a doua etapă a istoriei receptării operei cartesiene — dacă luăm însă termenul de receptare în sensul de *primire*, cunoaştere, asimilare, critică chiar —, această etapă ar fi *prima* —, o a doua etapă deci debutează în deceniile trei-patru ale secolului trecut şi se întinde, credem, pînă în 1848. Însă 1848 nu neapărat ca an al revoluţiei, ci ca unul al unei *schimbări calitative* în raporturile filosofiei româneşti cu filosofia lui Descartes.

În perioada menţionată se particularizează cîteva elemente de toată semnificaţia filosofică. Unul dintre acestea stă în contactul conştiinţei tinerei generaţii care frecventa învăţămîntul unor renumite şcoli, ca *Şcoala de la Sfîntu Sava* sau *Academia Mihăileană*, cu numele şi unele idei ale lui Descartes. Acest contact s-a datorat unor celebre (pe atunci) cursuri de filosofie elaborate după traduceri, dar şi cu prelucrări originale, de **Eufrosin Poteca** şi **Eftimie Murgu**. Primul a ţinut la Sf. Sava, în 1825, pe lîngă cursuri de logică, etică, metafizică, şi cursul de istoria filosofiei, iar al doilea a predat, la rîndul său, la Academia Mihăileană, în 1834—1835 şi 1835—1836 un *Curs de filosofie*, pentru ca în 1837 să ţină la Bucureşti cursuri particulare de *Introducere în filosofie*, *Istoria filosofiei* şi *Logică*, în 1838 un curs de *Metafizică teoretică*, iar în 1839 unul de *Metafizică aplicată* (cosmologie, pneumatologie, psihologie şi teologie).

Printre elevii lui Murgu s-a numărat şi **N. Bălcescu**, a cărui pasiune pentru filosofie s-a datorat atît înclinaţiei sale naturale pentru generalizare, cît şi eminentului său dascăl.

Deşi raţionalişti în filiera Leibniz, Wolff, Krug, Heineccius, în cursurile celor doi mari profesori români de filosofie nu au lipsit nici referirile la opera lui Descartes. Aşa, de pildă, Eftimie Murgu, despre care puţini ştiu că a nutrit o pasiune, de invidiat şi azi, pentru filosofie, îl aşeza pe Descartes, după cea mai consecventă logică istorico-filosofică, în rîndul celor care au realizat „cercetările cele dintîi pentru reînnoirea filosofiei", după Bacon şi înaintea lui Locke şi Leibniz, acestora datorîndu-li-se „readucerea filosofiei către întregiarea ei cea de demult".

În contextul acestor cursuri, ni se pare important că opera lui Descartes era definită în adevărata ei semnificaţie istorică: *una, care privea reconstrucţia filosofiei şi elaborarea unei noi metode a gîndirii de a ajunge la adevăr*.

După părerea autorizată a celor doi iluminişti români, prin Descartes, filosofia a intrat într-o nouă etapă a istoriei ei: ea se *reînnoia*, devenea deci ceea ce propria ei fiinţă, dacă nu suprimată, oricum, puternic alterată de scolastică, indica în sensul şi cu nevoia necesităţii.

Credem însă că cel mai grăitor moment al acestei perioade îl constituie **Ion Zalomit** cu lucrarea sa, puțin cercetată, *Principiile și meritele filosofiei lui Kant*, pe care a susținut-o în 1848, la Berlin, ca teză de doctorat. Ideile lui Zalomit despre semnificația cu adevărat novatoare a lui Descartes necesită analize aprofundate. Ele sînt, într-adevăr, mai puțin obișnuite, și aceasta din două puncte de vedere: mai întîi, cum se știe, pornindu-se de la Kant însuși, interpretarea istorico-filosofică aprecia și continuă să aprecieze cu deosebire valoarea operei lui **D. Hume** pentru trezirea autorului *Criticii rațiunii pure* din ceea ce el însuși a numit a fi «somnul» său dogmatic. Pe de altă parte, în al doilea rînd deci, a intrat în obișnuința interpretărilor istorico-filosofice ideea după care Kant a fost *constructorul criticii, al unei noi metode a științelor și al unui discurs novator despre libertatea omului*.

În teza sa de doctorat, tînărul filosof român regîndește nu doar tradiția generală a interpretării doctrinei kantiene în raport cu sursele ei istorice, ci regîndind-o, încearcă și izbutește o anumită și importantă *„corectare" a ei*, cu atît mai importantă, credem, cu cît punctul său de vedere operează cu o viziune mai largă asupra *filosofiei moderne* decît cea care considera opera autorului *Criticii rațiunii pure* ca un *act filosofic pur* sau ca unul înăuntrul căruia *revoluția filosofică* s-a produs asemenea Minervei din capul lui Jupiter, deci fără o istorie a gîndirii sau, mai exact, excluzîndu-l pe Hume, fără momente fundamentale ale gîndirii filosofice moderne.

Corectarea operată de Ion Zalomit nu neagă nicidecum „meritele" creației kantiene, sensul său „copernican" în și pentru filosofie sau valoarea novatoare a instaurărilor kantiene. Aceeași *„corectare"* însă are propriile ei „merite", tocmai în ceea ce privește „copernicanismul" atribuit de interpretare lui Kant, subliniind că „atotdistrugătorul" — cum s-a spus mai tîrziu despre Kant — a preluat, păstrat și dezvoltat în opera sa un *spirit*, o *lege*, categorii datorate, în filosofia modernă, lui Descartes.

Ion Zalomit este, credem, mai aproape de adevărul filosofiei moderne, de spiritul ei și de sensul istoric al operei lui Descartes și Kant atunci cînd scrie: „Unul (Descartes) a făcut legea criticii, celălalt (Kant) a pus-o în practică. Unul a propus libertatea absolută a omului, filosoful de la Königsberg a dovedit-o. Unul a inventat adevărata metodă a științelor pozitive, celălalt a practicat-o".

Sînt, desigur, amendabile unele dintre ideile lui Ion Zalomit dar, pe de altă parte, ele sînt încă teme de meditație, pentru că ce poate însemna altceva, de pildă, *„legea criticii"* dacă nu-și asumă dubito-ul

cartesian și principiile metodei cartesiene? Ego-ul cartesian nu este atît de îndepărtat, cum s-ar părea, de critica rațiunii pure kantienă sau de conștiința generică. *Mutatis mutandis*, libertatea lui Descartes privește *eul*, corelația acestuia cu rațiunea („bunul simț" este egal împărțit tuturor oamenilor), iar la Kant, libertatea se configurează antinomic, nu însă în afara ideii cartesiene sau într-o totală depărtare de ea.

O a treia etapă a analizei românești a filosofiei lui Descartes începe *după 1848, cu deosebire după Unirea de la 1859.* Ea este legată de numele lui **Titu Maiorescu, A. T. Laurian, C. A. Rosetti, Ștefan Călinescu, Vasile Conta, Georg Oprescu.**

Ni se pare inutil să insistăm, pe larg, asupra acestei etape. Ea poate fi caracterizată, în genere, ca una în care comentariul operei și vieții lui Descartes se construiește astfel încît filosofia românească, în expresiile ei semnificative, asimilează multilateral și cu sensuri institutive de concepții despre lume opera gînditorului francez. Tocmai pentru că în anii aceia gîndul filosofic se diversifică pînă la constituirea lui în sisteme filosofice originale, *idei ale lui Descartes devin, la rîndul lor, premise de sistem sau obiect al criticii filosofice.*

Lucrările de tinerețe ale lui Titu Maiorescu — *Relația* și *Considerații filosofice* — îl situează pe Descartes ca pisc al gîndirii. În *Relația*, Titu Maiorescu scria un fel de *credo* pe care îl va dezvălui apoi, aducîndu-l în întreaga sa activitate culturală ca și în tot ce a scris. „Precum în germene e prefigurată întreaga plantă — scria el —, iar aceasta este numai *energheia* unei *dinamis* (în text, în lb. greacă) ... este efectul unei multilaterale potențialități dintru început corespunzătoare ei: tot așa se poate dezvălui în domeniul filosofiei în orice spirit elevat la nivelul epocii, un anume gînd care poate fi socotit drept embrion al dezvoltării ce va avea loc. Acest lucru e în primul rînd valabil pentru Cartesius". Și conchidea, pentru el însuși și opera sa: „Cartesius ne este cel mai îndeaproape filosof după Platon și Aristotel. Între el și aceștia se află creștinismul. Platon a dezvăluit natura *gîndului*, Aristotel a *gînditului*. Christos revelă *divinul dinlăntrul gînditorului,* iar Cartesius face din *gînditor începutul filosofiei*".

Rostite — este greu de crezut — doar la 19 ani, gîndurile de mai sus sînt de cea mai invidiată profunzime. Ele atestă o neobișnuită capacitate de surprindere a aportului gînditorilor la dezvoltarea filosofiei, ca și, pe de altă parte, stabilirea unei conduite filosofice de care autorul lor nu se va dezice.

Într-adevăr, Descartes se află pretutindeni în opera lui Maiorescu, fapt atestat fie şi numai pentru cultul purtat şi respectat cu fidelitatea clarităţii şi distincţiei ideilor. Este adevărat, pe de altă parte, că Maiorescu nu l-a instalat pe Descartes ca un idol sau ca pe o filosofie de nedepăşit, ci el a criticat, cu temei, idei învechite ale gînditorului raţionalist. În *Consideraţii...* va analiza cu sensul de mai înainte, critic, *argumentul ontologic* pe care, cum se ştie, Descartes l-a preluat de la Anselm de Canterbury, căruia i-a dat totodată întemeierea binecunoscută.

Această linie maioresciană se va prelungi la elevii săi — **C. Rădulescu-Motru**, **P. P. Negulescu**, **I. Petrovici** şi va trece, apoi, în filosofia generaţiei următoare, unde aveau să strălucească, în ordinea ce ne interesează, **Lucian Blaga**, **Mircea Florian**, **D. D. Roşca** ş.a. Să adăugăm că în aceeaşi perioadă apare şi prima monografie românească despre Descartes. Ea se datorează lui **Şt. Călinescu**, care a scris şi publicat, în 1876, *Viaţa, operele şi filosofia lui Descartes*. Interesant este, de asemenea, că Georg Oprescu îşi susţinea la Berlin, în 1888, disertaţia intitulată *Descartes Erkentnisslehre*.

Opera lui Descartes devenise, aşadar, obiect al analizelor, sistem cumva referenţial şi sursă a criticii filosofice. După o atît de lungă întîrziere, Descartes era readus în contemporaneitate cu ceea ce avea esenţial în opera sa. Cauzele unei atare renaşteri sînt complexe, mărturisind, credem, despre însăşi intrarea culturii române în faza sa *modernă*. Criticismul nu se putea dispensa de Kant, dar, nici de Descartes.

Totuşi, adevărata renaştere a cartesianismului, mai exact, a ideilor cartesiene — aceasta în dublul sens: de comentariu istorico-filosofic, şi de asumare a lor, critică sau altfel — ca premise ale concepţiilor filosofice româneşti, unele de valoare universală, se petrece, în anii interbelici, momentul de vîrf al acelei renaşteri, constituindu-l aniversarea sub cupola Academiei Române, a 300 de ani de la apariţia *Discursului despre metodă*.

Comparativ cu toate celelalte perioade despre care am vorbit mai înainte, aceasta din urmă poate fi definită ca *lupta dintre o stare de veghe în apărarea şi dezvoltarea raţionalismului în general, în rostiri critico-constructive privind ideile cartesiene în special, şi voinţa ne- şi antifilosofică de negare şi „distrugere" a ideilor raţionaliste, a celor ale lui Descartes îndeosebi*.

Fără să diminuăm importanţa şi valoarea atîtor alte probleme ale filosofiei — puse, disputate, soluţionate sau rămase pentru noi ca unele ale dezvoltării —, apreciem că în anii dintre cele două pustiitoare războaie mondiale filosofia lui Descartes a devenit obiect al disputelor şi

cheie a dezlegării naturii mesajelor și idealurilor diferitelor concepții.

Răspunsul la întrebarea *cum* sînt asimilate opera lui Descartes și spiritul ei, s-a instituit în criteriu — fără să fie unicul criteriu — al conștiinței și reconstrucției filosofice, al valorilor acestora și nu, în ultimă instanță, al idealurilor implicite ori explicite ale demersurilor filosofice.

Fenomenologia acestui aspect este de un interes major și de o complexitate adeseori nebănuită, ele nelăsîndu-se cuprinse în tiparele obișnuite și netrebuind să fie lăsate ca pradă a lor.

Simplificînd, din nevoie, fenomenologia receptării lui Descartes în anii interbelici, să menționăm că atunci au fost traduse în limba română lucrări fundamentale ale lui, dintre care amintim: *Regulile* și *Principiile de primă filosofie*. Traducerea a reprezentat, cum s-a și subliniat în epocă, un fapt de cultură majoră. Ea s-a datorat pe atunci foarte tînărului **Constantin Noica**. *Regulile* au apărut în 1935, iar *Meditationes* în 1937. În 1935, același Constantin Noica a publicat *Ideea de știință universală la Descartes* („Revista de filosofie", 1, 1935), în 1936, *Concepte deschise a istoriei filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, iar în 1937, lucrarea monografică *Viața și filosofia lui René Descartes*.

Și lucrările din urmă au fost primite elogios de critica filosofică; dar și cu unele rezerve (**Al. Posescu**, **Anton Dimitriu**, **Ștefan Cârstoiu**). Privită în raport cu ceea ce se realizase în domeniul exegezei și traducerii operei lui Descartes, activitatea lui C. Noica ne pare a fi una dintre cele mai consistente, chiar cea mai consistentă dintre cele de pînă la el. Comentariu subtil, pasionat, în *deplină* cunoștință a operei, pasiunea pentru o gîndire *raționalistă*, cum era cea a lui Descartes, toate acestea îl separau net pe C. Noica, în sfera aceasta a ideilor filosofice, de dascălul său Nae Ionescu, adversar al lui Descartes sau de Emil Cioran, și el adept al iraționalismului și ostil lui Descartes.

Între 1935 și 1937 exista în lucrările lui Noica despre Descartes o curbă care mergea de la o interpretare obiectivistă la una apropiată de interpretarea existențialistă a operei gînditorului raționalist. Ca nimeni altul pînă la el, C. Noica a scos în evidență, cu o mentalitate filosofică proprie spiritelor chemate pentru filosofie, particularitatea eminentă a lui Descartes, originalitatea și semnificația operei lui, de a fi fost o forță, contribuind toate la înscrierea lui Descartes în calendarul eroilor filosofiei.

În 1937, însă, în lucrarea *Viața și filosofia lui René Descartes* el scria că, în 1629, Descartes a descoperit spiritul ca principiu al unității științei, iar, prin aceasta, calea desăvîrșitei singurătăți ca mijloc de aflare a singurei certitudini — *ergo sum* — și de reconstituire a lucrurilor exterioare; acum, în 1629, continua el, referindu-se la visul lui Descartes, răsare gîndul acelei *mathesis universalis* ca o disciplină a spiritului însuși. În *Meditationes de prima philosophiae*, adăuga C. Noica, „ca și cînd pînă acum nu s-ar fi însingurat destul, filosoful (Descartes — n. n.) adaugă o nouă treaptă singurătății sale, ultima ce mai avea de urcat pînă la singurătatea desăvîrșită — acestea au fost izolarea de oameni, părăsirea părerilor lor, părăsirea propriilor sale păreri, iar acum părăsisirea a tot, îndoiala".

O singurătate a lui Descartes trebuie să fi existat, dar singurătățile lui Descartes, așa cum le pomenește atît de impresionant C. Noica, cu siguranță nu au fost. *Meditationes*, ca și celelalte lucrări ale lui Descartes nu sînt despărțiri întru însingurare, iar dacă însingurarea a fost, aceasta a fost pentru filosofia oamenilor, deci pentru ei.

De la această lucrare, Noica va trece la *Cum e cu putință ceva nou*, iar aci se revine la un alt Descartes, decît cel al însingurării, numai că de la *Cum e cu putință ceva nou*, Noica va ajunge la *Mathesis sau bucuriile simple* și la *Jurnalul filosofic*. Comentariile cu privire la aceste treceri sînt, deocamdată, de prisos.

O dată cu Noica, ba chiar înaintea sa, **Mihail Uță** a publicat în „Revista de filosofie" (1, 1930) studiul *Știința carteziană* și, în același an, lucrarea *Descartes. Metafizica și știința*. Mihai Uță izbutește o analiză în general corectă a relației dintre metafizică și știința lui Descartes, subliniind sensul revoluționar al operei gînditorului francez, contribuția autorului *Discursului despre metodă* la separarea științei de credință.

Valorificarea operei lui Descartes se datorează, în anii dintre cele două războaie mondiale, și mai înainte chiar, și lui **Ion Petrovici**. La aniversarea a 300 de ani de la apariția *Discursului*, Ion Petrovici a rostit una dintre cele mai călduroase și corecte expuneri despre opera și personalitatea lui Descartes. Expunerea avea să apară apoi în „Revista de filosofie" (4, 1937), alături de studiile semnate de **Nicolae Petrescu, Mircea Florian, Miron Nicolescu, Gr. Moisil, Al. Telmann** și **Lenormanda Benari**. Toate aceste studii merită, și ele, analize de-sine-stătătoare. Cum nu putem întreprinde aci un asemenea demers, vom sublinia că filosofi și oameni de știință români, dintre cei mai prestigioși, ei înșiși cu remarcabile contribuții în domeniile ce le-au onorat,

au evidenţiat valoarea dualismului cartesian, semnificaţia cultural-generală a operei gînditorului francez, contribuţia sa la formarea spiritului ştiinţific modern, unicitatea sa în istoria gîndirii filosofice şi a celei ştiinţifice.

„O figură atît de uriaşă — scria I. Petrovici, referindu-se la Descartes — are dreptul la o slujbă la toate altarele intelectuale".

Dreptul şi împlinirea lui sînt, totuşi, fenomene deosebite.

Filosofia românească, prin valorile ei autentice nu le-a păstrat însă în separaţie, ci le-a dat, prin felul în care a fost receptată opera lui Descartes, o frumoasă şi fecundă unitate. Să adăugăm imediat că realismul evoluţionist al lui P. P. Negulescu, raţionalismul neutral al lui M. Florian, raţionalismul şi concepţia despre metodă a lui I. Petrovici, raţionalismul lui D. D. Roşca, conscienţialismul lui **I. Dobrogeanu-Gherea**, nu au fost independente de ideile gînditorului pe care îl aniversăm acum.

A trata toate aceste orientări filosofice în raport cu raţionalismul lui Descartes, ca şi cu alte dimensiuni ale operei gînditorului francez ar însemna, de fapt, să prezentăm cel mai fecund şi însemnat capitol al istoriei filosofiei româneşti. Am lăsat însă acest capitol cumva în afara ordinii strict cronologice pe care am respectat-o, în general, pînă la abordarea filosofiei româneşti din perioada interbelică, pentru a evidenţia un fapt care ni se pare a fi, în acest stadiu al cercetării, de semnificaţie aparte. Este vorba anume în creaţia unora dintre gînditorii menţionaţi de *o stare de spirit* care nu se inaugurează *neapărat* sau, mai exact, care nu se inaugurează pur şi simplu în perioada interbelică, ci are un *trecut* istoric, al ei, care poate fi datat cu sfîrşitul secolului al XIX-lea şi primii ani ai secolului nostru, ceea ce s-a întîmplat cu gînditorii la care ne vom referi imediat în anii interbelici nefiind altceva decît o *continuare* a unor mai vechi preocupări şi direcţii filosofice proprii şi, fireşte, o redimensionare a lor, în funcţie de natura problematicii filosofice controversate specifice, într-un anumit fel, timpului care a urmat, în cultura românească, primului război mondial.

Gînditorii pe care îi avem în vedere au fost **C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu** şi **I. Petrovici**.

C. Rădulescu-Motru a creat o concepţie filosofică de valoare universală, *personalismul energetic*, ale cărei premise se *găsesc* încă în primele sale lucrări elaborate la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi, cu deosebire, în cele de la începutul secolului al XX-lea: *Ştiinţă şi energie* (1901), *Puterea sufletească* (1908), *Elemente de filosofie pe baza filosofiei kantiene* (1912) — pentru a numi doar lucrări fundamentale —, o concepţie

filosofică deci deloc independentă de frecvente referiri la creaţia filosofică a lui Descartes şi la semnificaţia ei pentru dezvoltarea filosofiei în genere.

Este grăitor în aceste sensuri, că filosoful român a comentat, în stilul său, valoarea „mecanismului lui Descartes", a inovaţiei metodologice şi a psihologiei carteziene, situîndu-le în contextul istoriei gîndirii filosofice şi al dezvoltării culturale generale.

Importantă în consideraţiile lui C. Rădulescu-Motru, referitoare la opera lui Descartes, este *tocmai* gîndirea critică a operei filosofului francez, astfel încît o asemenea gîndire s-a *instaurat* într-o premisă a creării *personalismului energetic* conceput de autorul său şi ca *„un raţionalism pus la punct cu progresul ştiinţei contimporane"*. Pentru Motru, *raţionalismul* constituie o valoare fundamentală a filosofiei, una dintre cele mai de seamă cuceriri ale geniului uman. Formele lui sînt istorice, şi unele din ideile raţionaliştilor clasici nu se mai susţin. Aşa, de pildă, ideea lui Descartes, Spinoza, Leibniz, după care „mersul universului narează ... gloria lui Dumnezeu", ca şi cea după care „metoda deductivă este unică" — nota C. Rădulescu-Motru — nu se mai pot susţine în stadiul atins de dezvoltarea filosofiei şi a ştiinţelor. În schimb, observa gînditorul nostru, îşi păstrează întreaga sa actualitate prin sublinierea caracterului *necesar* şi *universal* al adevărului, ca şi prin cea a rolului raţiunii în filosofie, ştiinţă şi cultură.

P. P. Negulescu, la rîndul său, prin cursul de istorie a filosofiei predat la Universitatea din Iaşi în 1897—1898, situat în tradiţie maioresciană, dar, mai ales, prin cursurile sale de *Enciclopedia filosofiei* din anii 1927—1928, 1933—1937 şi 1940, prin *Problema metodologică*, *Problema cosmologică* şi *Problema epistemologică* deci, precum şi prin cele de *Istorie a filosofiei contemporane* şi *Istoria filosofiei moderne* realizează, în cadrul unei analize istorico-filosofice, unice la noi, a operei lui Descartes, *definirea clară*, valabilă şi azi sub numeroase aspecte, a *problematicii operei carteziene* şi a rolului *eliberator*, pentru filosofie, a unora dintre soluţiile elaborate de autorul *Discursului asupra metodei*. Vom nota că pentru P. P. Negulescu raţionalismul a format o direcţie filosofică pe care, apărînd-o şi dezvoltînd-o, a opus-o hotărît misticismului şi iraţionalismului.

Cum despre I. Petrovici am amintit mai înainte, vom sublinia în acest context că, şi pentru el, Descartes şi filosofia sa, raţionalismul în general, reprezintă — mai ales prin *Discursul despre metodă* — una dintre cele mai de seamă istorisiri istorico-filosofice, această orientare a lui I. Petrovici, făcîndu-se evidentă încă din lucrări publicate înainte de primul război mondial (*Teoria noţiunilor*, de pildă) şi constituindu-se

în *stare a spiritului filosofiei sale* în cele scrise după 1920 (*Studii istorico-filosofice* — 1925, între altele).

Acestei *stări de spirit* din filosofia românească, în al cărei cadru raționalismul era deopotrivă apărat și dezvoltat, i s-au racordat cei mai reprezentativi gînditori din generația următoare, din rîndul lor strălucind **Mircea Florian, D. D. Roșca** și, într-un fel mult și contradictoriu discutat, **Lucian Blaga**.

Raționalismul, inclusiv și cu deosebire raționalismul cartesian, a fost pentru toți un *sistem central de referință*, un punct crucial al filosofiei, fără de a cărui analiză li s-a părut imposibilă construcția propriei lor concepții despre lume.

Raționalismul neutral al lui Mircea Florian se edifică, în acest sens, *și pe* raportarea la *Lecția lui Descartes* cu cele două principii fundamentale ale ei: „certitudinea superioară a conștiinței" și ideea „valorii ontologice a gîndirii". În ordine generală, se poate susține, cum o probează lucrările *Îndrumare în filosofie* (1922), *Știință și raționalism* (1926), *Antinomiile credinței* (1936), *Cunoaștere și existență* (1939), *Reconstrucție filosofică* (1943), *Metafizică și artă* (1945), *Misticism și credință* (1946), *Ce este cunoștința* (1947) sau lucrarea postumă *Recesivitatea ca structură a lumii* (două volume), că pentru Mircea Florian raționalismul clasic, în general, cel cartesian în special, au fost sursa ideii-axă a întregii sale opere, admirabil formulată în expresia: „Rațiunea n-a murit". Din această perspectivă cu adevărat luminoasă, Mircea Florian avea să critice iraționalismul mai vechi și mai nou, misticismul, ca teorii obscurantiste.

Cît despre *concepția tragică asupra existenței*, elaborată de D. D. Roșca, aceasta valorifică dialectic experiența teoretică a raționalismului, și a celui cartesian deci, observîndu-i atît valoarea, cît și limitele.

Blaga, la rîndul său, a gîndit că propria sa concepție despre cunoaștere poate fi definită ca un *raționalism ecstatic*.

Am menționat rapid toate acestea pentru a evidenția că, în filosofia românească interbelică, gînditori din diferite generații au preluat specific idei cartesiene și raționaliste, atît pentru a dura concepții proprii despre lume și viață, cît și pentru a le opune viziunilor iraționaliste, iar, unii dintre ei, consecințelor politice ale iraționalismului și practicilor inumane ale mișcărilor politice de dreapta care și-au asumat iraționalismul ca suport teoretic.

Conchidem, simplu, că în filosofia românească interbelică, Descartes a fost una dintre cele mai impunătoare prezențe, sursă de meditație filosofică și izvor de gîndire nouă.

În acei ani, însă, a apărut și s-a manifestat și o reacție anticartesiană. Ea s-a datorat unora dintre reprezentanții ortodoxismului și trăirismului, Nichifor Crainic și Nae Ionescu. Anticartesianismul era pentru ei mijloc de respingere a raționalismului în general, platformă de critică devastatoare a principiilor și libertăților democratice.

O asemenea poziție a fost împărtășită și amplu desfășurată și de către Emil Cioran.

Nae Ionescu, întemeietor și mentor al „trăirismului" — variantă a existențialismului religios — a considerat că în arsenalul „filosofic" al mișcării pe care a inițiat-o trebuie înscrisă ca lozincă principială, un fel de credo cu numeroase semnificații: „lupta împotriva cartesianismului", tocmai pentru că ideile cartesiene despre rațiune induceau, cu necesitate, și au indus la principii democratice și afirmarea lor practică.

În articolele publicate în ziarul „Cuvîntul", din care am extras și citatul de mai sus, Nae Ionescu a formulat un *program net antiraționalist.* El scria că o „nouă revoluție spirituală (a se citi: conservatorism, filosofic, politic, cultural) este dovedită prin impresionismul din pictură și muzică, simbolism, renașterea metafizicii în critica științei și răsturnarea ei din funcția de interpretă și valorificatoare a existenței, prin criza raționalismului cartesian și diminuarea lui Kant, cu renașterea peripatetică, criza idealismului gnoseologic, izbînda sau efortul către izbîndă al realismului, prăbușirea mecanicismului materialist, asaltul vitalismului și renașterea spiritualistă".

Aceeași „revoluție" era dovedită — după părerea aceluiași Nae Ionescu — de noua mișcare religioasă, caracterizată prin recrudescența religiilor dogmatice, autentic creștine și criza acută a protestantismului, de interesul pentru spiritualitatea răsăriteană, teosofie, de mișcarea sectelor.

Pentru că Nae Ionescu înțelegea semnificația filosofică și politică a operei lui Descartes și a mișcării filosofice ce-i asimilase ideile, se grăbea să adauge avalanșei pe care am reprodus-o, încheierea, și ea de o neostoită furie anticartesiană. El scria, deci, că se impune „o nouă valorificare, calitativă, realistă și esențialisto-metafizică a realităților, *opusă pînă în cele mai mici amănunte* și cele mai esențiale resorturi mentalității diferite de raționalismul cartesian, cartea de vizită a democrației, a economiei capitaliste burgheze și a protestantismului".

Lăsînd la o parte comentariile care pot proba existența unor mari erori de înțelegere filosofică a cîtorva termeni, idei și orientări spirituale, va trebui, totuși, ținînd seama de tema noastră, să observăm că, pentru Nae Ionescu, raționalismul cartesian trebuia să fie distrus pur și simplu, pentru ca pe această distrugere să crească „realismul calitativist".

Expresia din urmă — realismul calitativist — nu este decît un alt nume pentu o filosofie iraționalistă.

Critica distructivă a operei lui Descartes, o critică generală, neînsoțită de analize de idei, una a declarațiilor de principii, nefilosofică deci, această critică relevă — tocmai prin natura și amploarea ostilității ei — că opera lui Descartes continuă să provoace reacțiile mișcărilor filosofice iraționaliste. Aceste reacții probau, contre-coeur, contemporaneitatea și eternitatea autorului *Discursului despre metodă*.

În aceeași orientare cu cea a lui Nae Ionescu, avînd o concepție doar în expresie literară diferită de viziunea „lirică" a mentorului trăirismului, Emil Cioran, la rîndul lui, în perioada interbelică, s-a împotrivit operei lui Descartes și, în general, raționalismului.

„Cunoașterea — scria Emil Cioran în *Pe culmile disperării* — este o plagă pentru viață, iar conștiința o rană deschisă în sîmburele vieții", afirmînd astfel fără echivocuri cultul antiraționalist pentru disperare, apocalips, dezordine, haos, barbarie, forță etc., unul pe care l-a întreținut în toate lucrările ulterioare celei din 1934, un cult amăgitor, derutant pentru cine nu știe că în spatele lui stă dezgustul pentru om, istorie, adevăr, bine și frumos.

Nichifor Crainic a văzut și el în Descartes un adversar pe care îl voia răpus. Cum însă ideile sale nu diferă, în natura și finalitatea lor, de cele ale iraționaliștilor mai înainte amintiți, nu ne vom opri asupra lor.

Reacția anticartesiană, antiraționalistă deci, cu toate că s-a constituit într-un *curent*, nu a strălucit în nici un fel în filosofie, inclusiv în privința criticii cartesianismului. Lipsită de originalitate, ea a rămas la nivelul afirmațiilor și negațiilor, dezinteresîndu-se de argumentări, de analize întemeiate, de istoria problemei etc.

În ceea ce privește opera lui Descartes, în viziunea trăirist-ortodoxistă, această operă nu a format niciodată obiectul unei *cercetări aplicate*, ci simplifica în așa măsură opera, încît aceasta nu apărea decît într-o singură ipostază: anume, de operă cu o singură idee care trebuie, neapărat, înlocuită cu viziunea trăiristă.

Pe de altă parte, este necesar să observăm că *spiritul* operei lui Descartes a fost sesizat în adevărata lui semnificație de către Nae Ionescu și elevi ai săi și, din punctul lor de vedere, tocmai

acest spirit trebuia înmormîntat sub pretextul că el nu exprimă adevărul ființei umane, aflîndu-se în conflict cu „noua revoluție spirituală".

Aceasta fiind reacția anticartesiană în sensul său, cu atît mai importantă, fertilă și, firește, necesară ne apare poziția gînditorilor români raționaliști, care s-au raportat la opera filosofului francez ca la unul dintre marile momente ale istoriei filosofiei, analizînd-o, cercetînd-o, observîndu-i valoarea, însemnătatea, concomitent cu postularea necesității cercetării și dezvoltării ideilor ei în funcție de datele evoluției filosofiei, științei și culturii.

O altă etapă în receptarea operei lui Descartes începe după cel de-al doilea război mondial, una de toată complexitatea, asupra căreia ne vom opri, pe larg, cu alt prilej.

RENÉ DESCARTES

Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe

Traducere:

Daniela Roventa-Frumușani și Alexandru Boboc

Note, comentarii, bibliografie:

Alexandru Boboc

DISCOURS

DE LA METHODE

Pour bien conduire ſa raiſon, & chercher la verité dans les ſciences.

PLUS

LA DIOPTRIQVE.

LES METEORES.

ET

LA GEOMETRIE.

Qui ſont des eſſais de cete METHODE.





A LEYDE

De l'Imprimerie de IAN MAIRE.

CIƆ IƆ C XXXVII.

Auec Priuilege.

Coperta ediției princeps a *Discursului despre metodă.*

Dacă acest discurs * pare prea lung pentru a fi citit dintr-odată, ar putea fi distinse șase părți. În prima parte se află diverse considerații privind științele; în cea de-a doua, principalele reguli ale metodei căutate de autor; în cea de-a treia, cîteva reguli ale moralei extrase din această metodă; în cea de-a patra, argumentele prin care este dovedită existența lui Dumnezeu și a sufletului omenesc, care sînt fundamentele metafizicii propuse; în cea de-a cincea parte se are în vedere ordinea problemelor de fizică cercetate, în special explicarea mișcărilor inimii și a altor dificultăți legate de medicină, după aceea diferența dintre sufletul nostru și cel al animalelor; iar în ultima parte, acele condiții pe care autorul le crede necesare pentru a progresa în cercetarea naturii, precum și motivele care l-au determinat să scrie.

Partea întîia

Considerații privind științele

Rațiunea[1] este lucrul cel mai bine rînduit din lume: căci fiecare se consideră atît de bine înzestrat, încît chiar cei greu de mulțumit în orice altă privință nu doresc să aibă mai mult decît au. Nu este posibil ca toți să se înșele; aceasta dovedește mai curînd că aptitudinea de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals, adică ceea ce numim bunul simț sau rațiunea este în mod firesc aceeași la toți oamenii; iar diver-

---

* După *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, VI: *Discours de la Méthode & Essais*, Paris, Léopold Cerf, 1902, (p. 1—78), considerată ediție de referință. Pe lîngă aceasta am folosit încă următoarele ediții: *Discours de la Méthode*, 6e éd, par V. Brochard, Paris, F. Alcan, 1921; *Discours de la Méthode*, avec commentaire perpétuel de P. Landormy, Paris, P. Mellottée Éditeur, f.d.; *Discours de la méthode*, Librairie Larousse, Paris, f.d.; *Discours de la méthode. Texte et commentaire* par E. Gilson, J. Vrin, Paris, 1925. *Discours de la Methode. Chronologie et préface* par Geneviève Rodis—Lewis, Garnier—Flammarion, Paris, 1966. Am folosit totodată experiența traducerilor românești, concretizată în: *Discurs asupra metodei*, în vol. *Descartes, Texte filosofice*, București, Ed. de stat pentru literatură științifică, 1952 (p. 50—96); *Discurs asupra metodei*, trad. Cr. Totoescu, București, Ed. Științifică, 1957. În ceea ce privește comentariile (inclusiv românești), contribuțiile mai importante (în limita posibilităților oferite de edițiile existente la noi) vor fi oglindite în notele ce urmează traducerii textului.

sitatea opiniilor nu provine din faptul că unii sînt mai înțelepți decît alții, ci doar din aceea că gîndirea urmează căi diferite și nu ne referim la aceleași lucruri. Căci nu e suficient să ai spirit fin, important este să-l utilizăm bine. Chiar și cei mai înzestrați pot avea și cele mai mari vicii și cele mai mari virtuți; cei care pășesc mai încet, pot totuși să înainteze, dacă urmează calea potrivită, spre deosebire de cei care aleargă și astfel se îndepărtează de ea.

În ceea ce mă privește n-am pretins niciodată că spiritul meu ar fi mai desăvîrșit decît cel al majorității oamenilor; ba mai mult, am dorit adesea să am gîndirea la fel de ageră, imaginația la fel de clară și distinctă, iar memoria la fel de bogată și activă cum le au unii. În afara acestora nici nu cunosc alte calități care să contribuie la desăvîrșirea spiritului; căci rațiunea sau bunul simț, care este singurul lucru care ne definește ca oameni și ne distinge de animale, vreau să cred că ea este aceeași la toți; în aceasta urmez opinia comună filosofilor care susțin că nu există diferențe decît între *accidente* și nicidecum între *formele* sau naturile *indivizilor* unei aceeași *specii* [2].

Dar nu mă voi teme să afirm că am avut marea șansă de a fi găsit încă din tinerețe anumite căi ce m-au condus la considerațiile și maximele din care mi-am alcătuit o metodă cu ajutorul căreia mi se pare că îmi pot îmbogăți treptat cunoașterea și pot atinge nivelul la care mediocritatea spiritului și durata scurtă a vieții îmi permit să ajung. Chiar și în ceea ce privește propria mea apreciere înclinînd mai degrabă spre neîncredere decît spre orgoliu, consider a fi dobîndit anumite rezultate. Privind cu ochi de filosof diversele acțiuni și realizări ale oamenilor, aproape toate mi se par deșarte și nu mă pot stăpîni să nu încerc o mare satisfacție în ceea ce privește progresul obținut de mine în cercetarea adevărului; pentru viitor sper că acest drum ales este dintre toate preocupările omului ca om cel cu adevărat important.

S-ar putea totuși să mă înșel și să iau drept aur și diamante ceea ce poate că nu este decît aramă și sticlă. Știu cît sîntem de expuși să ne înșelăm în tot ceea ce ne privește direct și cît trebuie să fim de circumspecți cînd judecățile prietenilor sînt în favoarea noastră. Doresc să arăt în acest discurs care sînt căile pe care le-am urmat și să îmi înfățișez viața ca într-un tablou, pe care fiecare să îl poată aprecia; din aceste opinii voi obține un nou mijloc de a mă instrui, pe care îl voi adăuga celor folosite de obicei.

Astfel intenția mea nu este de a expune metoda pe care fiecare ar trebui să o urmeze pentru a-și călăuzi bine rațiunea [3], ci doar de a arăta în ce fel mi-am călăuzit-o pe a mea. Cei care se încumetă să ofere precepte se consideră mai capabili decît cei cărora li se adresează, iar dacă greșesc sînt de condamnat. Dar nepropunînd această scriere decît ca o povestire sau, dacă preferați, ca o fabulă [4] ale cărei exemple pot fi urmate, dar și ignorate, sper că voi fi util unora și nu voi dăuna nimănui și în acest fel toți îmi vor fi recunoscători pentru sinceritatea mea.

Încă din copilărie am studiat literele [5]; și pentru că mi se spunea că prin intermediul lor pot dobîndi o cunoaștere clară și certă a tot ce este util în viață, am fost stăpînit de dorința de a le învăța. Dar îndată ce am terminat aceste studii, în urma cărora ești socotit în rîndul celor docți, mi-am schimbat întru totul părerea. Dar eram atît de copleșit de îndoieli și greșeli, încît mi se părea că nu profitasem deloc încercînd să mă instruiesc; singurul rezultat fiind descoperirea propriei mele ignoranțe. Și totuși eram într-una din cele mai celebre școli din Europa [6], unde credeam că trebuie să se afle adevărații savanți, dacă așa ceva există. Am învățat aici tot ceea ce învățau și ceilalți; ba mai mult, nemulțumit doar cu ceea ce ni se preda am parcurs și toate lucrările privind științele stranii [7] și rare, pe care le-am avut la îndemînă. În plus, cunoșteam părerile pe care ceilalți le aveau despre mine și constatam că nu sînt deloc considerat inferior colegilor mei, dintre care unii erau deja destinați să ocupe locurile maeștrilor noștri. În sfîrșit, secolul nostru mi se părea la fel de bogat în spirite alese ca oricare din epocile anterioare. Luasem obiceiul să judec singur pe ceilalți, observînd că nu există în lume nici o doctrină așa cum mă așteptasem să fie.

Nu încetam totuși să prețuiesc studiile cu care ne deprindea școala [8]. Știam că limbile sînt necesare pentru înțelegerea cărților vechi; că farmecul fabulelor înviorează spiritul; că acțiunile deosebite din povestiri îl înalță și că, citite cu discernămînt, ele contribuie la formarea judecății. De asemenea, lectura cărților bune este ca o conversație cu oamenii cultivați ai secolelor trecute care au scris aceste cărți, de fapt o conversație elevată care nu ne dezvăluie decît cele mai înalte gînduri. Știam că elocința are puteri și frumuseți nebănuite, că poezia are subtilități și rafinamente deosebite, iar matematicile — invenții subtile care satisfac pe cei dornici să învețe, înlesnesc artele [9] și ușurează munca oamenilor. În ceea ce privește scrierile despre moravuri, acestea conțin numeroase învățăminte și îndemnuri la virtute deosebit de folositoare; teologia ne învață cum să dobîndim cerul, filosofia ne dă mijloacele de a

vorbi cu uşurinţă despre orice, stîrnind admiraţia oamenilor mai puţin cunoscători; jurisprudenţa, medicina şi celelalte ştiinţe aduc onoruri şi bogăţii celor care le practică. În sfîrşit, ştiam că este bine să fie examinate toate, chiar şi cele mai ciudate sau false pentru a le cunoaşte justa valoare şi a ne feri de a fi înşelaţi.

Credeam că acordasem suficient timp studiului limbilor şi lecturii cărţilor vechi, povestirilor şi fabulelor. De fapt a vorbi cu oamenii altor secole este aproape acelaşi lucru cu a călători. E bine să ştim cîte ceva despre moravurile altor popoare; şi aceasta pentru a le aprecia mai corect pe ale noastre, fără a considera că tot ce nu e după moda noastră e ridicol şi lipsit de raţiune, aşa cum au obiceiul să afirme cei care n-au văzut nimic. Dar cînd călătoreşti prea mult devii străin în propria ţară. Iar cînd te ocupi prea mult de secolele trecute, ajungi să nu mai şti ce se întîmplă în veacul tău. Iar fabulele te fac să consideri posibile evenimente care nu sînt deloc aşa, după cum poveştile, chiar cele mai fidele, dacă nu schimbă sau măresc valoarea faptelor pentru a le face demne de lectură, omit aproape întotdeauna circumstanţele mai puţin semnificative. De aici rezultă că restul nu mai pare aşa cum era, iar cei care se conduc după aceste exemple din povestiri riscă să fie extravaganţi ca paladinii din romanele noastre, urmărind scopuri peste puterile lor.

Preţuiam mult elocinţa şi eram îndrăgostit de poezie, dar consideram că şi una şi cealaltă sînt mai degrabă daruri ale spiritului decît roade ale studiului. Cei care raţionează cel mai corect şi îşi expun clar şi inteligibil ideile, conving totdeauna cel mai bine chiar dacă ar folosi dialectul breton şi chiar fără să fi învăţat retorică. Cei cu inspiraţiile cele mai ingenioase şi exprimate cu gingăşie şi abilitate vor fi cei mai buni poeţi, chiar necunoscînd arta poetică.

Îmi plăcea mai ales matematica pentru certitudinea şi evidenţa raţionamentelor ei, dar nu remarcasem încă adevărata lor întrebuinţare şi crezînd că nu serveau decît artelor mecanice [10] mă miram că pe aceste fundamente atît de ferme şi solide nu s-a construit nimic mai deosebit. Dimpotrivă, scrierile autorilor antici păgîni tratînd despre moravuri le comparam cu nişte palate foarte frumoase, grandioase, dar clădite pe mîl şi nisip; ei ridică în slăvi virtuţile şi le fac să apară deasupra tuturor celorlalte lucruri din lume, dar nu ne învaţă să le cunoaştem şi, adesea, ceea ce ei consideră frumos, nu este decît insensibilitate sau orgoliu, disperare sau paricid [11].

Veneram teologia noastră şi năzuiam ca oricare altul să dobîndesc cerul; dar ştiind sigur că drumul care ne duce acolo este deschis şi celor neştiutori şi celor învăţaţi şi că adevărurile revelate sînt mai presus de

înțelegerea noastră, n-aș fi îndrăznit să le supun umilelor mele raționamente; mă gîndeam că pentru a le examina și a reuși în această întreprindere aveam nevoie de un ajutor deosebit al cerului și de a fi mai mult decît un simplu om.

Văzînd că filosofia a fost cultivată de spiritele cele mai alese ale secolelor trecute și că totuși nu există vreun lucru care să nu fie subiect de dispută, și, în consecință, să fie indubitabil, despre ea nu voi fi atît de orgolios încît să cred că aș putea reuși mai bine decît alții. Observînd cîte păreri pot exista cu privire la aceeași chestiune, păreri susținute de oameni învățați, fără să poată exista mai mult de una care să fie adevărată, socoteam aproape fals tot ceea ce nu apărea decît ca verosimil.

Cît despre celelalte științe [12], cu atît mai mult cu cît folosesc principiile filosofiei, consideram că nu se poate clădi nimic solid pe fundamente atît de șubrede: nici onoarea, nici cîștigul posibil nu erau suficiente pentru a mă atrage să le învăț. Din fericire nu eram obligat să-mi fac o meserie din știință pentru a-mi cîștiga existența. Deși nu disprețuiam gloria ca un cinic, puneam prea puțin preț pe cea obținută prin titluri false. În ceea ce privește doctrinele false, știam deja cît valorează pentru a nu mă mai lăsa înșelat nici de promisiunile unui alchimist, nici de previziunile unui astrolog, nici de impostura vreunui magician, nici de artificiile sau lăudăroșenia celor care pretind că știu mai mult decît știu.

De îndată ce vîrsta mi-a permis să ies de sub tutela dascălilor, am abandonat complet studiul literelor. Hotărîndu-mă să nu mai caut altă știință în afara celei pe care aș putea-o afla în mine însumi sau în marea carte a lumii [13], mi-am folosit restul tinereții călătorind, studiind viața de la curte și din armată, frecventînd oameni cu diverse temperamente și de diverse condiții, acumulînd diverse experiențe, punîndu-mă la încercare în împrejurările pe care soarta mi le oferea, făcînd pretutindeni reflecții utile asupra lucrurilor întîlnite. Căci mi se părea că puteam găsi mai mult adevăr în raționamentele pe care le face omul obișnuit cu privire la ceea ce-l interesează, și în legătură cu care evenimentele l-ar sancționa dacă ar judeca greșit, decît în cele ale unui om de litere în cabinetul său, speculații care nu produc nici un efect practic, satisfăcînd doar vanitatea, cu atît mai mult cu cît sînt mai îndepărtate de simțul comun și necesită mai mult artificiu încercarea de a le face verosimile [14]. Am avut totdeauna marea dorință de a învăța să deosebesc adevărul de fals, pentru a vedea clar în acțiunile mele și a păși sigur în viață.

Nu e mai puțin adevărat că în timp ce studiam obiceiurile altor oameni nu găseam nimic care să-mi ofere certitudini și remarcam aproape aceeași diversitate ca și în cazul opiniilor filosofilor. Astfel că cel mai mare profit pe care l-am avut din aceste observații a fost faptul că multe lucruri care nouă ne apar extravagante și ridicule sînt acceptate și aprobate de alte popoare; am învățat să nu cred prea ușor în lucrurile transmise pe calea exemplului și tradiției; în acest fel m-am eliberat încetul cu încetul de multe erori care pot întuneca lumina noastră naturală [15] și ne pot face mai puțin capabili de a asculta de rațiune. Dar după ce au trecut cîțiva ani în care am studiat astfel în cartea lumii și am căutat să dobîndesc oarecare experiență, am luat într-o bună zi hotărîrea de a studia și în mine însumi și de a-mi folosi toate forțele spiritului în alegerea căilor ce le aveam de urmat. În această întreprindere mi se pare a fi reușit mult mai bine decît îndepărtîndu-mă de țara mea și de cărțile mele.

Partea a doua

Principalele reguli ale metodei

Mă aflam atunci în Germania, unde mă purtaseră războaiele ce nu se terminaseră încă [16] și întorcîndu-mă de la încoronarea împăratului [17] la oaste, începutul iernii m-a oprit într-o tabără unde, neavînd cu cine să discut și, din fericire, nici griji nici pasiuni care să mă turbure, stăteam toată ziua închis în cameră și aveam astfel răgazul să mă dedic gîndurilor mele. Prima remarcă ar fi aceea că în operele compuse din mai multe părți și aparținînd unor autori diferiți nu există atîta perfecțiune ca în acelea la care a lucrat unul singur. La fel se întîmplă și cu clădirile ridicate de un singur arhitect și care de obicei sînt mai frumoase și mai bine ordonate decît cele la care au participat mai mulți, încercînd să se servească de ziduri vechi clădite cu alt scop. Astfel unele cetăți vechi care nu erau la început decît niște tîrguri au devenit cu timpul orașe mari, dar rău întocmite în comparație cu piețele regulate trasate de fantezia un singur inginer într-o cîmpie; s-ar putea ca fiecare edificiu luat în parte să fie reușit, dar felul în care sînt aranjate, unul mare lîngă unul mic, ceea ce face străzile întortochiate și inegale, ne face să credem că mai degrabă întîmplarea decît voința unor oameni cu rațiune le-a așezat astfel. Dacă ținem seama de faptul că doar

cîțiva slujbași au purtat de grijă clădirilor particularilor pentru a le transforma în podoabă publică, trebuie să admitem că este greu să faci ceva desăvîrșit numai pornind de la ce au început alții. Tot așa îmi închipui că și popoarele de odinioară, pe jumătate sălbatice, care s-au civilizat încetul cu încetul și nu și-au făcut legi decît pe măsură ce au fost constrînse de crime și conflicte, nu ar putea fi la fel de civilizate ca cele care au respectat de la început regulile stabilite de un legislator [18] prudent. După cum este foarte sigur că adevărata religie, ale cărei comandamente pornesc direct de la Dumnezeu este incomparabil mai bine orînduită decît toate celelalte. Sau, pentru a vorbi mai pe înțeles, cred că dacă Sparta a fost altădată atît de înfloritoare aceasta nu s-a datorat calității fiecărei legi luate în parte, mai ales că multe erau foarte stranii și chiar contrare bunelor moravuri, ci faptului că, inventate fiind de aceeași persoană, tindeau toate spre același scop. Tot așa mi se părea că științele livrești, cel puțin cele ale căror temeiuri nu erau decît probabile, și fără acoperire în demonstrații, fiind alcătuite și îmbogățite treptat prin părerile mai multor persoane nu sînt deloc atît de aproape de adevăr ca simplele raționamente, pe care le face în mod firesc un om cu rațiune în analiza lucrurilor care i se înfățișează. Și mai credeam că deoarece toți am fost copii înainte de a fi adulți și am fost mult timp conduși de înclinațiile noastre și de dascălii noștri care adesea se contraziceau și poate chiar nu ne sfătuiau totdeauna cel mai bine, este aproape imposibil ca judecățile noastre să fie atît de temeinice și inatacabile cum s-ar fi întîmplat dacă de la naștere ne-am fi folosit de întreaga noastră rațiune și n-am fi fost conduși decît de ea.

E adevărat că nu vedem nicăieri dărîmîndu-se toate clădirile unui oraș doar în scopul de a le reface altfel și de a face străzile mai frumoase; se poate constata că mulți pun să se dărîme casele pentru a le reclădi, fiind doar uneori constrînși s-o facă, anume atunci cînd sînt în pericol să se prăbușească sau cînd fundațiile nu sînt destul de solide. În virtutea acestui exemplu m-am convins că n-ar avea nici un sens ca un particular să-și propună reforma unui stat, schimbîndu-l din temelii, răsturnîndu-l pentru a-l reclădi; de asemenea, de a răsturna ordinea științelor sau ordinea de predare în școli din rațiuni didactice. În ceea ce privește părerile pe care pînă atunci nu le pusesem la îndoială, nu puteam face altceva mai bun decît să le abandonez pentru a pune în locul lor altele mai bune sau eventual aceleași, dar privite în lumina rațiunii. Am crezut cu tărie că prin acest mijloc aș reuși să mă conduc în viață mult mai bine decît dacă m-aș sprijini doar pe vechile temeiuri și m-aș baza doar pe principiile de care mă lăsasem convins în tinerețe,

fără să fi analizat vreodată dacă erau sau nu adevărate. Cu toate că mă lovisem aci de unele dificultăți, ele nu erau fără soluție și nici comparabile cu cele întîlnite în cazul unor reforme privind viața publică. Aceste lucruri sînt greu de remediat odată distruse sau chiar de păstrat odată zdruncinate, iar deprecierea lor este de temut [19]. Cît despre imperfecțiuni, dacă le au—și simplul fapt că sînt atît de diverse este o dovadă—tradiția le-a temperat și chiar a evitat sau corectat pe nesimțite o mare parte din ele, ceea ce nu s-ar fi putut realiza doar prin conduită rațională. În sfîrșit, aceste imperfecțiuni sînt mai ușor de suportat decît schimbările, așa cum drumurile mari care șerpuiesc printre munți devin practicabile după ce au fost mult bătătorite, așa încît este mult mai bine să le urmezi decît să te cațeri pe stînci și să cobori pînă în fundul prăpăstiilor.

De aceea n-aș putea în nici un caz să aprob acele firi dezordonate și neliniștite, care, deși nechemate prin naștere sau soartă să conducă treburile publice, nu încetează să croiască mereu noi planuri de reformă; dacă aș ști că în această scriere ar exista ceva care să facă să fiu bănuit de această nebunie, aș fi foarte mîhnit dacă s-ar publica. Intenția mea s-a limitat totdeauna la a-mi reforma propriile gînduri și de a construi pe un teren care este doar al meu. Această lucrare, care pe mine mă satisface întru totul și pe care vi-o înfățișez aci ca model, nu vi-o impun însă în nici un fel. Cei înzestrați de Dumnezeu cu mai mult talent vor avea poate țeluri mai înalte; mă tem însă că și așa țelul este prea îndrăzneț pentru mulți. Simpla hotărîre de a renunța la opiniile împărtășite pînă acum nu este un exemplu pe care oricine poate să-l urmeze. Lumea este alcătuită din două feluri de spirite cărora acest exemplu nu le convine deloc; anume: cei care se cred mai capabili decît sînt se grăbesc în judecățile lor, neavînd suficientă răbdare să-și conducă gîndurile în ordine; de aici rezultă că dacă și-ar lua vreodată libertatea de a se îndoi de principiile pe care le-au asimilat și de a se îndepărta de calea comună nu ar putea niciodată să urmeze acest drum rămînînd rătăciți toată viața; urmează în al doilea rînd cei care, avînd destulă rațiune sau modestie pentru a se considera mai puțin capabili de a distinge adevărul de fals decît alții, se vor mulțumi să urmeze părerile altora mai degrabă decît să caute ei înșiși soluții mai bune [20].

În ce mă privește m-aș fi numărat, fără îndoială, între cei din urmă, dacă aș fi avut un singur dascăl sau dacă n-aș fi cunoscut deosebirile care au existat totdeauna între părerile celor mai învățați. Dar am aflat încă din colegiu că nu se poate imagina nimic oricît de ciudat și de puțin credibil care să nu fi fost spus de vreun filosof; de atunci,

călătorind mi-am dat seama că toţi cei cu sentimente foarte deosebite de ale noastre nu sînt din această cauză nici barbari, nici sălbatici şi că mulţi au tot atîta sau mai multă raţiune decît noi; remarcînd că acelaşi om cu acelaşi spirit, fiind din copilărie între francezi sau germani devine altul decît ar fi fost dacă ar fi trăit mereu între chinezi sau canibali; acest lucru este valabil pînă şi în modă, unde ceva care ne-a plăcut acum zece ani şi care ne va plăcea poate peste zece ani ne pare în momentul de faţă extravagant şi ridicol; astfel încît tradiţia şi exemplul ne conving în mai mare măsură decît o cunoştinţă sigură; totuşi unanimitatea părerilor nu constituie o dovadă valabilă pentru adevărurile greu de descoperit, din cauză că este mai probabil ca la ele să fi ajuns un singur om decît un popor întreg; eu nu puteam să mă fixez asupra cuiva ale cărui opinii să-mi pară preferabile şi m-am văzut oarecum constrîns să încerc să mă conduc singur.

Dar ca un om care păşeşte singur şi prin întuneric m-am hotărît să merg foarte încet şi cu băgare de seamă în toate privinţele, în această înaintare lentă ferindu-mă să cad. N-am vrut să încep prin a da la o parte opiniile care s-ar fi putut strecura fără girul raţiunii înainte de a fi gîndit îndelung proiectul lucrării întreprinse şi a fi căutat adevărata metodă de a dobîndi cunoaşterea tuturor lucrurilor, cunoaştere de care spiritul meu ar fi capabil.

Pe cînd eram mai tînăr am studiat dintre ramurile filosofiei logica, iar dintre cele ale matematicii — analiza geometrilor şi algebra, trei arte sau ştiinţe [21] care păreau capabile să contribuie într-un fel la realizarea scopului meu. Studiindu-le mi-am dat seama că, în ceea ce priveşte logica, silogismele şi majoritatea celorlalte reguli ale sale servesc mai degrabă la a explica lucruri care se ştiu, sau chiar, ca în arta lui Lullus [22], la a vorbi fără temei despre lucruri pe care nu le cunoşti, decît la a le învăţa. Şi deşi conţine multe precepte foarte adevărate şi foarte bune, printre ele sînt amestecate şi altele care sînt dăunătoare sau de prisos, astfel încît a le separa este aproape tot atît de greu ca a sculpta o Diană sau o Minervă într-un bloc de marmură încă neconturat. În ceea ce priveşte analiza celor vechi şi algebra modernilor, dincolo de faptul că se referă la materii foarte abstracte şi care nu par a fi de vreun folos, prima se limitează la studiul figurilor şi nu poate face intelectul să lucreze fără a obosi mult imaginaţia; cît priveşte pe cea de-a doua, ne lăsăm dominaţi într-atîta de reguli şi cifre încît s-a ajuns la o artă confuză şi obscură care mai mult încurcă spiritul, în locul unei ştiinţe care să-l cultive. Din această pricină m-am gîndit că trebuia căutată o altă metodă [23] care să conţină avantajele celor trei, nu însă şi defectele lor. După cum

multitudinea legilor justifică adesea viciile astfel încît, de pildă, un stat este mult mai bine condus atunci cînd nu are decît puține legi, dar acestea sînt strict urmate, tot astfel, în locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli cu condiția de a nu mă abate de la hotărîrea fermă și statornică de a le respecta întotdeauna.

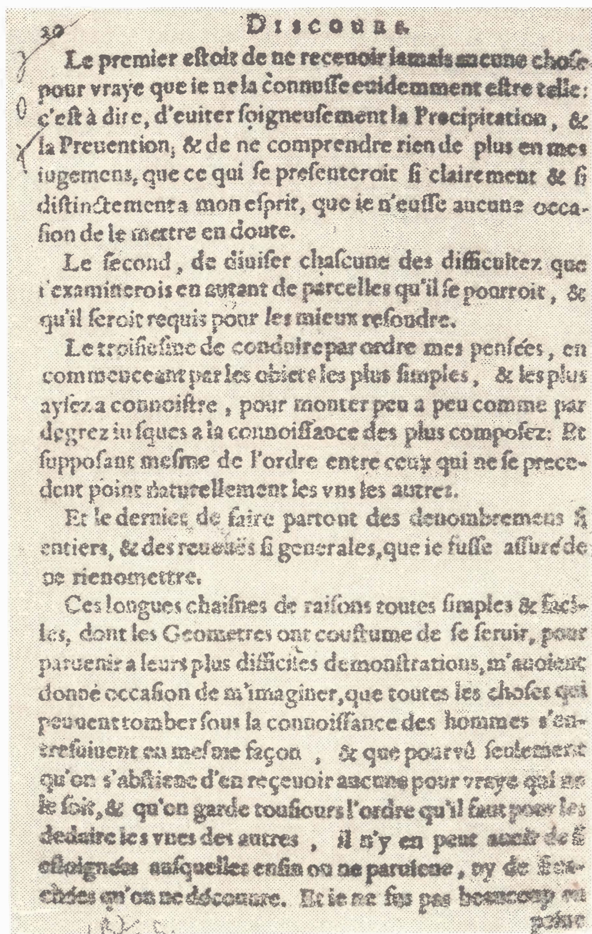
Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decît ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputînd nicicum să fie pus la îndoială [24].

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în cîte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate [25].

A treia, de a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și presupunînd o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc [26].

Și ultima, de a face peste tot enumerări atît de complete și revizuiri atît de generale, încît să fiu sigur că n-am omis nimic [27].

Aceste lungi șiruri de explicații [28] foarte simple și la îndemînă, de care geometrii obișnuiesc să se slujească pentru a reuși în demonstrațiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile [29] ce intră în sfera cunoașterii umane se înlănțuie în același fel, cu condiția de a nu considera drept adevărat ceva care nu este și de a păstra întotdeauna ordinea de deducere a unora din altele; în consecință, nu pot exista lucruri oricît de îndepărtate la care să nu ajungem și oricît de ascunse pe care să nu le descoperim. Nu mi-a fost greu să descopăr cu ce ar trebui început, căci știam deja că trebuie să încep cu cele mai simple și mai ușor de cunoscut. Ținînd seama de faptul că dintre toți cei care au cercetat pînă acum adevărul în științe, matematicienii au fost singurii care au putut ajunge la unele demonstrații, adică unele temeiuri certe și evidente, nu mă îndoiam că le-au găsit pe aceeași cale; singurul folos pe care l-am tras a fost acela de a-mi obișnui spiritul să se hrănească cu adevăr și să nu se mulțumească cu argumente false. Dar pentru acest scop n-am încercat să învăț toate aceste științe particulare numite în mod obișnuit matematici; observînd că în ciuda obiectelor lor diferite, ele se aseamănă prin aceea că examinează diversele raporturi și proporții, m-am gîndit că ar fi mai bine să cercetez doar aceste proporții la modul general în domenii care mi-ar ușura cunoașterea; și aceasta fără a le forța pentru a le putea aplica



20 DISCOURS.

Le premier estoit de ne receuoir iamais aucune chose pour vraye que ie ne la connusse euidemment estre telle: c'est à dire, d'euiter soigneusement la Precipitation, & la Preuention; & de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement & si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diuiser chascune des difficultez que i'examinerois en autant de parcelles qu'il se pourroit, & qu'il seroit requis pour les mieux resoudre.

Le troisiesme de conduire par ordre mes pensées, en commenceant par les obiets les plus simples, & les plus aysez a connoistre, pour monter peu a peu comme par degrez iusques a la connoissance des plus composez: Et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les vns les autres.

Et le dernier de faire partout des denombremens si entiers, & des reueuës si generales, que ie fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaisnes de raisons toutes simples & faciles, dont les Geometres ont coustume de se seruir, pour paruenir a leurs plus difficiles demonstrations, m'auoient donné occasion de m'imaginer, que toutes les choses qui peuuent tomber sous la connoissance des hommes s'entresuiuent en mesme façon, & que pourvû seulement qu'on s'abstiene d'en receuoir aucune pour vraye qui ne le soit, & qu'on garde tousiours l'ordre qu'il faut pour les deduire les vnes des autres, il n'y en peut auoir de si esloignées ausquelles enfin on ne paruiene, ny de si cachées qu'on ne découure. Et ie ne fus pas beaucoup en

peine

Prima pagină din *Discursul despre metodă*, ediția princeps.

mai bine după aceea la toate celelalte domenii cărora li s-ar potrivi. Ținînd seama de faptul că pentru a le cunoaște aș avea uneori nevoie să le examinez pe fiecare în parte sau să rețin și să înțeleg mai multe deodată, am socotit că pentru a le examina mai bine trebuia să le dispun în serii [30], ca modalitate simplă și distinctă de reprezentare în raport cu

imaginația și simțurile mele. Dar pentru a reține sau înțelege mai multe laolaltă, trebuia să le transpun în cifre [31], cît mai scurte posibil, utilizînd tot ce era mai bun în analiza geometrică și algebră și îndreptînd scăderile uneia prin cealaltă.

Îndrăznesc să spun că respectarea strictă a acestor cîteva precepte pe care le-am ales mi-a facilitat atît de mult rezolvarea tuturor chestiunilor pe care aceste două științe și le pun, încît în două trei luni cît mi-a trebuit pentru a le examina — începînd cu cele mai simple și mai generale și utilizînd fiecare adevăr descoperit ca regulă pentru aflarea altora —, nu numai că am izbutit să rezolv multe probleme care altădată îmi apăreau ca foarte dificile dar mi s-a părut că și în chestiunile necunoscute puteam să determin mijloacele prin care devenea posibilă rezolvarea lor. În aceasta sper să nu vă par prea orgolios, căci luînd în considerație că nu există decît un adevăr pentru fiecare lucru, oricine îl descoperă știe atît cît se poate ști: de exemplu, un copil cunoscător al aritmeticii, care face o adunare conform regulilor, poate fi sigur că a găsit în suma respectivă ceea ce orice spirit uman ar putea găsi. În sfîrșit, metoda care ne învață să urmăm ordinea adevărată și să enumerăm exact toate laturile fenomenului cercetat conține ceea ce dă certitudine regulilor aritmeticii.

Dar ceea ce mă satisfăcea cel mai mult în această metodă consta în faptul că prin ea îmi puteam utiliza rațiunea în toate domeniile dacă nu perfect, măcar cît îmi stătea în putință; în plus, simțeam că practicînd-o îmi obișnuiam treptat spiritul să conceapă mai clar și mai distinct obiectele sale; nefiind subordonată vreunei discipline particulare, îmi propuneam s-o aplic cu tot atîta uitlitate la dificultățile celorlalte științe, așa cum procedasem în cazul algebrei. Pentru aceasta n-aș fi îndrăznit să examinez mai întîi toate dificultățile care ar apărea, aceasta fiind de altfel contrar ordinii prescrise de metodă. Ținînd seama de faptul că principiile acestor științe trebuiau împrumutate din filosofie, în care nu aflasem încă ceva cert, am socotit că trebuie mai întîi să i le stabilesc. Acesta fiind lucrul cel mai important, iar graba și precipitarea cel mai de temut, nu trebuia să încerc să-l duc la capăt înainte de a atinge o vîrstă mai matură decît cea de douăzeci și trei de ani cît aveam atunci și fără să mă fi pregătit mai mult timp în acest scop, eliberîndu-mi spiritul de toate opiniile greșite pe care le acceptasem pînă atunci și fără să fi acumulat mai multă experiență care să constituie apoi conținutul raționamentelor mele; exersînd mereu metoda prescrisă, o consolidam din ce în ce mai mult [32].

Partea a treia

Cîteva reguli de morală deduse din această metodă

După cum înainte de a începe să reconstruiești locuința în care stai nu este suficient s-o dărîmi și să-ți faci provizie de materiale și de arhitecți sau să te exersezi tu însuți în arhitectură și în afară de aceasta să fi schițat cu grijă planul, ci trebuie de asemenea să te îngrijești de o altă locuință în care să poți locui comod pe perioada lucrărilor, tot așa pentru a nu rămîne fără sprijin în acțiunile mele în timp ce rațiunea m-ar obliga să fiu nehotărît în judecăți și pentru a nu înceta totuși să trăiesc cît mai liniștit posibil, am conceput o morală provizorie [33] care nu constă decît din trei sau patru maxime, pe care vreau să vi le împărtășesc.

Cea dintîi era de a mă supune legilor și obiceiurilor țării mele, păstrîndu-mi religia în care am fost crescut din copilărie și conducîndu-mă în toate privințele după opiniile cele mai cumpătate și înțelepte, aplicate de oamenii cei mai cu judecată cu care aș fi avut de a face. Începînd din acel moment să nu mai țin seama de propriile păreri, pentru că voiam să le supun pe toate cercetării, eram sigur că cel mai bun lucru pe care îl puteam face era să urmez părerile oamenilor celor mai înțelepți. Deși există poate oameni tot atît de înțelepți printre perși sau chinezi, ca și printre noi, mi se părea că cel mai util ar fi să mă conduc după cei cu care trăiam; pentru a ști care erau adevăratele lor păreri, trebuia mai curînd să observ ceea ce făceau decît ceea ce spuneau; aceasta nu numai pentru că din pricina corupției moravurilor puțini sînt oamenii care spun tot ce cred, ci, și pentru că mulți nu știu ce cred, actul gîndirii prin care crezi un lucru fiind diferit de cel prin care știi că îl crezi [34] și putînd exista unul fără celălalt. Din mai multe păreri în mod egal acceptate, am ales pe cele mai moderate, atît pentru faptul că sînt totdeauna cele mai comode în practică și probabil cele mai bune, orice exces fiind de obicei dăunător, cît și pentru că, odată aleasă o extremă în locul celeilalte te îndepărtezi mult de drumul adevărat [35]. Consideram în primul rînd printre excese orice formă prin care ți se știrbește libertatea; aceasta nu pentru că aș dezaproba legile care, pentru a corecta nestatornicia spiritelor slabe permit și în cazul bunelor intenții și în cazul indiferenței stabilirea unor contracte pe care ești obligat să le respecți pentru a asigura bune relații între oameni, ci fiindcă

nu găseam nimic în lume care să rămînă mereu în aceeaşi stare. În ceea ce mă priveşte, îmi propuneam să-mi desăvîrşesc tot mai mult aprecierile şi în nici un caz să le depreciez şi m-am gîndit că aş comite o mare greşeală împotriva raţiunii dacă un lucru acceptat odată ar fi acceptat în continuare chiar dacă ar fi încetat să fie adevărat sau eu aş fi încetat să-l estimez astfel[36].

Cea de-a doua maximă a mea era de a fi cît mai ferm şi mai hotărît cu putinţă în acţiunile mele şi de a urma constant chiar opinii mai îndoielnice odată ce m-am hotărît să le accept ca şi cînd ar fi opinii sigure: imitam în felul acesta pe călătorii care, văzînd că au pierdut drumul în pădure, nu trebuie să rătăcească cînd într-o parte, cînd într-alta, nici să se oprească într-un loc, ci să meargă mereu în aceeaşi direcţie şi să n-o schimbe din orice pricină, chiar dacă la început poate numai întîmplarea i-a determinat s-o aleagă; căci astfel chiar dacă nu se îndreaptă încotro doresc, cel puţin vor ajunge undeva unde cu siguranţă va fi mai bine decît în mijlocul pădurii. Cum în viaţă acţiunile nu suferă adesea nici o amînare, este mai sigur ca, atunci cînd nu stă în puterea noastră să discernem părerile cele mai adevărate, să le urmăm pe cele mai probabile şi chiar dacă nu observăm o mai mare probabilitate a unora faţă de altele, trebuie totuşi să ne hotărîm pentru unele, pe care să nu le considerăm mai tîrziu îndoielnice în raport cu practica, ci ca foarte adevărate şi sigure, ca şi raţiunea care le-a determinat[37]. Aceasta m-a salvat de la căinţa şi remuşcările care în mod obişnuit frămîntă conştiinţele spiritelor slabe şi şovăitoare capabile să considere, în nestatornicia lor, ca bune, fapte ce ulterior sînt recunoscute ca rele.

A treia maximă era de a încerca întotdeauna să mă înving pe mine însumi mai degrabă decît soarta şi să schimb mai degrabă dorinţele mele decît ordinea lumii şi, în genere, de a mă obişnui să cred că nu există nimic care să fie în întregime în puterea noastră, în afara gîndurilor noastre, astfel că după ce am acţionat cît mai bine asupra lucrurilor exterioare, ceea ce a rămas neîndeplinit ne este cu adevărat imposibil[38]. Şi numai acest fapt mi se părea suficient pentru a mă împiedica să doresc în viitor un lucru pe care nu l-aş putea obţine, ceea ce mă face fericit. Voinţa noastră, avînd tendinţa de a dori doar lucruri pe care inteligenţa le prezintă într-un fel ca posibile, este cert că, socotind toate bunurile din afara noastră ca tot atît de depărtate de puterea noastră, în cazul că ne lipsesc acele bunuri care ni se pare că ni se cuvin de la naştere nu vom regreta dacă vom fi privaţi de ele fără vina noastră mai mult decît am regreta că nu posedăm împărăţia Chinei sau a Mexicului. Făcînd cum se spune din necesitate vîrtute, bolnavi

fiind nu vom dori să fim sănătoși sau în închisoare fiind nu vom dori să fim liberi, tot așa cum nu dorim acum să avem corpul dintr-o materie la fel de rezistentă ca diamantul sau aripi pentru a zbura ca păsările.

Dar mărturisesc că este nevoie de un exercițiu îndelungat și de o meditație deseori repetată pentru a te obișnui să privești toate bucuriile în acest fel. Și cred că tocmai în aceasta constă secretul acelor filosofi care au putut odinioară să se sustragă puterii destinului și, în ciuda suferințelor și a sărăciei, să rivalizeze cu zeii în fericire. Căci preocupîndu-se în permanență de limitele prescrise de natură, ei erau ferm convinși că nimic nu le stă în putere în afara propriilor gînduri, astfel încît doar acest fapt era suficient pentru a-i împiedica să nutrească vreo afecțiune pentru altceva, iar gîndurile erau stăpînite în mod absolut, ceea ce îi îndreptățea să se considere mai bogați și mai puternici, mai liberi și mai fericiți decît oricare din oamenii care, neavînd această filosofie, oricît de răsfățați de natură și soartă, nu dispun niciodată de tot ce vor.

În fine, drept concluzie a acestei morale, mi-am permis să trec în revistă diversele ocupații ale oamenilor în viață pentru a încerca să o aleg pe cea mai bună și, fără a vrea să spun ceva despre ocupațiile altora, am gîndit că nu puteam face ceva mai bun decît să continui pe aceea pe care o aveam, adică să-mi folosesc întreaga viață pentru a-mi cultiva rațiunea și a înainta atît cît îmi stătea în putință în cunoașterea adevărului, după metoda pe care mi-o alesesem. De cînd începusem să folosesc această metodă, încercasem satisfacții deosebite și nu credeam că s-ar putea obține în viață altele mai plăcute și mai inocente; descoperind în fiecare zi prin intermediul său adevăruri ce mi se păreau destul de importante și îndeobște ignorate de ceilalți oameni, satisfacția pe care o aveam îmi umplea sufletul în așa fel încît restul nu mă mai impresiona deloc. În afară de aceasta, cele trei maxime precedente nu erau bazate decît pe țelul pe care îl aveam de a continua să mă instruiesc; deoarece Dumnezeu ne-a dat fiecăruia puțină înțelepciune pentru a distinge adevărul de fals, n-am crezut nici o clipă că trebuie să mă mulțumesc cu părerile altora, ci mi-am propus să-mi folosesc propria judecată [39] în examinarea acestor opinii, la timpul potrivit. Urmînd aceste idei n-aș fi putut scăpa de scrupule dacă n-aș fi sperat că nu voi pierde nici un prilej de a descoperi alte idei mai bune, dacă există; în sfîrșit, n-aș fi știut să-mi limitez dorințele, nici să fiu mulțumit dacă n-aș fi urmat drumul prin care dobîndeam toate cunoștințele de care aș fi capabil împreună cu toate bunurile care mi-ar sta în putere. Dat fiind că voința noastră nu tinde să urmeze sau să se îndepărteze de vreun lucru decît dacă rațiunea noastră îl prezintă ca bun sau rău, e suficient să judeci

bine pentru a acționa bine și să judeci cît mai bine pentru a acționa cît mai bine, adică pentru a dobîndi toate virtuțile și împreună cu ele toate celelalte bunuri pe care le putem obține; iar cînd ești sigur că așa s-a întîmplat, nu se poate să nu fii mulțumit.

După ce m-am înarmat astfel cu aceste maxime și după ce le-am pus deoparte împreună cu adevărurile credinței, care au fost totdeauna primele în care am crezut, am considerat că la restul opiniilor mele puteam să renunț fără nici o restricție. Deoarece speram că voi ajunge la bun sfîrșit mai degrabă discutînd cu oamenii decît trăind închis în încăperea în care gîndisem toate acestea, înainte de sfîrșitul iernii am început să călătoresc. Și în toți cei nouă ani care au urmat n-am făcut altceva decît să cutreier lumea în lung și-n lat, încercînd să fiu mai mult spectator decît actor în toate piesele care se joacă în această lume; reflectînd în toate la chestiunile îndoielnice și care ne dau prilejul să ne înșelăm, mi-am smuls din spirit toate erorile care se strecuraseră mai înainte. Nu că i-aș fi imitat în această privință pe sceptici, care se îndoiesc pentru a se îndoi și se arată totdeauna nehotărîți, ci, dimpotrivă, scopul meu nu tindea decît să-mi dea certitudine și să înlăture pămîntul sau nisipurile mișcătoare pentru a găsi stînca sau argila. Ceea ce am izbutit, mi se pare destul de bine, dat fiind că încercînd să descopăr falsitatea sau incertitudinea propozițiilor pe care le examinam, nu prin presupuneri, ci prin raționamente clare și sigure, nu întîlneam printre ele nici una atît de îndoielnică încît să nu trag din ea o concluzie destul de sigură, fie și numai aceea de a nu conținea nimic sigur. Așa după cum atunci cînd dărîmi o locuință veche păstrezi de obicei dărîmăturile pentru a le folosi la construirea celei noi, tot astfel și eu, distrugînd toate părerile pe care le consideram neîntemeiate, făceam diverse observații și căpătam mai multă experiență, fapt care mi-a slujit în stabilirea altor idei mai sigure. În plus, continuam să practic metoda pe care mi-o impusesem. Căci în afară de faptul că aveam grijă să-mi conduc toate gîndurile după regulile acestei metode, îmi rezervam, din cînd în cînd, cîteva ore pentru a o aplica la dificultățile matematicii sau chiar la altele pe care le puteam face asemanătoare matematicii, detașîndu-le de toate principiile celorlalte științe pe care nu le consideram destul de solide, așa cum veți vedea că am procedat cu unele probleme ce sînt explicate în acest volum [40]. Astfel, deși în aparență trăiam la fel cu cei care neavînd altă ocupație decît aceea de a duce o viață plăcută și nevinovată, despărțind plăcerile de vicii, și care, pentru a se bucura de timpul liber fără a se plictisi, folosesc toate distracțiile onorabile, nu încetam totuși să-mi urmez țelul și să progresez în cunoa-

șterea adevărului mai mult poate decît prin lectura cărților sau întîlniri cu oameni învățați.

Totuși, acești nouă ani s-au scurs fără ca eu să fi luat vreo hotărîre în privința chestiunilor de obicei disputate între savanți sau să fi început să caut bazele unei filosofii mai sigure decît cea comună. Și exemplul mai multor spirite deosebite care avuseseră aceeași intenție și se părea că nu au reușit mă făcea să-mi imaginez atîtea dificultăți încît poate n-aș fi îndrăznit atît de devreme să întreprind această construcție dacă n-aș fi aflat că unii au împrăștiat zvonul că am și terminat. Nu aș putea spune pe ce se întemeia această părere; și dacă am contribuit cu ceva prin spusele mele, aceasta trebuie să se fi întîmplat cînd am mărturisit ceea ce nu știam mult mai sincer decît au obiceiul să o facă cei care au studiat doar puțin și poate, de asemenea, cînd am afirmat că am motive să mă îndoiesc de multe lucruri pe care ceilalți le consideră certe, mai degrabă decît lăudîndu-mă cu vreo doctrină. Dar fiind destul de cinstit pentru a nu voi să fiu luat drept ceea ce nu sînt, m-am gîndit că trebuia să încerc prin orice mijloc să devin demn de reputația de care mă bucuram. Sînt opt ani de cînd această dorință m-a decis să mă îndepărtez de toate locurile unde puteam avea cunoștințe și să mă retrag aici [41], într-o țară în care un război lung a stabilit asemenea rînduieli, încît armatele întreținute aici te fac să te bucuri de roadele păcii cu mai multă siguranță, și în care am putut trăi la fel de însingurat și retras ca în deșerturile cele mai îndepărtate, pierdut în mulțimea unui popor mare, foarte activ și preocupat mai mult de propriile sale probleme decît de ale altora, dar beneficiind de toate comoditățile care există în orașele cele mai populate.

Partea a patra

Dovezi ale existenței lui Dumnezeu și ale sufletului omenesc sau bazele metafizicii

Nu știu dacă trebuie să vă împărtășesc primele meditații pe care le-am făcut acolo; căci ele sînt atît de metafizice și neobișnuite încît nu vor fi probabil pe gustul tuturor; și totuși, pentru a putea aprecia dacă fundamentele pe care le-am adoptat sînt destul de solide, mă văd într-un fel constrîns să vă vorbesc despre ele. Observasem demult că în ceea ce

privește moravurile e nevoie cîteodată să urmăm opinii nesigure, incerte ca și cum ar fi indubitabile, așa cum am spus mai sus. Dar pentru că atunci doream să mă ocup doar de cercetarea adevărului, m-am gîndit că trebuie să fac exact contrariul și să resping ca absolut fals tot ce ar conține un grăunte de îndoială, pentru a vedea dacă nu rămîne, în ceea ce cred, ceva absolut indubitabil [42]. Astfel, din cauză că simțurile ne înșeală uneori, am plecat de la presupunerea că nu există nici un lucru așa cum ele ne fac să ni-l imaginăm, fiindcă există oameni care se înșeală în raționamentele privind cele mai simple chestiuni de geometrie, și comit paralogisme; considerînd că eram supus erorii ca oricare altul, am respins ca false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații. În fine, considerînd că aceleași gînduri pe care le avem cînd sîntem treji, pot să ne vină și cînd dormim, fără să fie adevărate, m-am hotărît să-mi imaginez că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decît iluziile visurilor mele [43]. Dar după aceea, mi-am dat seama că atunci cînd voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gîndeam, trebuia să fiu ceva; și observînd că acest adevăr: *gîndesc, deci exist* [44] era atît de stabil și de sigur încît și cele mai extravagante presupoziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinînd apoi cu atenție ce eram eu și văzînd că puteam să presupun că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gîndeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieșea în mod foarte evident și cert, că exist. În timp ce dacă aș fi încetat să gîndesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista; de aici am dedus că sînt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decît gîndirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material [45]. Astfel încît acest eu, adică sufletul prin care sînt ceea ce sînt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decît el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea am examinat ceea ce se cere în genere unei propoziții pentru a fi adevărată și sigură; căci din moment ce tocmai descoperisem una care știam că este așa, m-am gîndit că trebuie să știi în ce constă această certitudine. Observînd că nu există în acest *gîndesc, deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gîndi trebuie să exiști, am considerat că pot să

adopt o regulă generală, că anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sînt toate adevărate, rămînînd o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem distinct.

În continuare, reflectînd asupra îndoielii [46] și a faptului că ființa mea nu era perfectă, căci vedeam clar că a cunoaște este o mai mare perfecțiune decît a te îndoi, am îndrăznit să caut de unde învățasem să gîndesc ceva perfect cum eu nu eram și am găsit cu evidență că acesta trebuia să fie de o natură cu adevărat perfectă [47]. În ceea ce privește gîndurile despre multe lucruri din afara mea, cum ar fi cele despre cer, pămînt, lumină, căldură și numeroase altele, nu-mi era greu să știu de unde proveneau, întrucît neobservînd nimic în ele care să le facă superioare mie, puteam crede că, dacă erau adevărate, erau, datorită dependenței de natura mea, în măsura în care ea era într-un fel perfectă, iar, dacă nu erau adevărate, puteam crede că le am din neant, adică le am datorită imperfecțiunilor mele.

Dar nu putea fi cazul cu ideea unei ființe mai desăvîrșite decît a mea, întrucît a o origina în neant, era realmente imposibil. Pentru că nu este mai puțin contradictoriu a spune că ceea ce este mai desăvîrșit e o consecință și o dependență de ceva mai puțin desăvîrșit decît a spune că din nimic provine ceva, eu nu puteam să am această idee de la mine însumi. Rămînea ca ea să-mi fi fost dată de o altă natură, cu adevărat mai desăvîrșită decît mine, posedînd în sine toate perfecțiunile despre care eu puteam să-mi fac o idee, într-un cuvînt Dumnezeu.

Aș adăuga la aceasta că, întrucît cunoșteam unele perfecțiuni pe care eu nu le aveam, nu eram singura ființă care să existe (mă voi folosi aci, cu îngăduința dumneavoastră, în mod liber de termenii scolasticii); trebuia deci să existe cu necesitate o ființă mai desăvîrșită de care să depind și de la care să fi dobîndit tot ceea ce aveam. Căci dacă aș fi fost singur și independent de oricine altcineva, astfel încît să fi avut de la mine însumi acel puțin prin care participam la Ființa perfectă, aș fi putut avea tot de la mine, în virtutea aceluiaș motiv, tot prisosul care știam că-mi lipsește, fiind astfel eu însumi infinit, etern, imuabil, atotcunoscător, atotputernic și, în fine, avînd toate perfecțiunile pe care le are doar Dumnezeu. Ca urmare a raționamentelor pe care tocmai le-am prezentat, pentru a cunoaște natura lui Dumnezeu în măsura în care natura mea e capabilă de aceasta, nu aveam decît să examinez toate lucrurile despre care aveam vreo idee în raport cu perfecțiunea, sau imperfecțiunea, și eram sigur că nici unul din cele în care vădean o imperfecțiune nu era de la el, în timp ce toate celelalte erau. De asemenea, am constatat că îndoiala, nestatornicia, tristețea și alte

lucruri asemănătoare nu puteau să se afle la el, de vreme ce și eu aș fi fost foarte mulțumit să fiu scutit de ele. În afară de aceasta, aveam idei despre multe lucruri sensibile și corporale, deoarece, cu toate că presupuneam că visez și că tot ce vedeam sau imaginam este fals, nu puteam totuși să neg că ideile sînt cu adevărat în gîndirea mea. Dar pentru că știam foarte precis că natura intelectuală este distinctă de cea corporală, că orice sinteză (în original: *composition*) înseamnă dependență și o dependență este, evident, un defect, deduceam de aici că Dumnezeu ca ființă perfectă nu putea fi compus din aceste două naturi și că, prin urmare, nici nu era astfel; dar mai deduceam că dacă în lume există vreun corp sau vreo inteligență sau altă natură care să nu fie perfecte, ființa lor trebuia să depindă de puterea lui Dumnezeu în așa fel încît nu puteau subzista nici un moment fără el.

Am vrut apoi să cercetez alte adevăruri; și propunîndu-mi obiectul geometrilor, pe care îl concepeam ca un corp continuu sau un spațiu infinit întins în lungime, lățime și înălțime sau adîncime, divizibil în diverse părți ce puteau avea diverse figuri și mărimi și care puteau fi mișcate și transpuse în toate felurile — căci geometrii presupun toate acestea despre obiectul lor — am parcurs cîteva din cele mai simple demonstrații ale lor.

Remarcînd că acea mare certitudine pe care toată lumea le-o atribuie nu este bazată decît pe faptul că lucrurile sînt în mod evident concepute după regula pe care am prezentat-o mai sus, am observat de asemenea că nu era nimic în ele care să-mi dea certitudinea existenței obiectului lor. Căci, de pildă, vedeam bine că în cazul unui triunghi trebuia ca cele trei unghiuri ale sale să fie egale cu două unghiuri drepte, dar din aceasta nu găseam nimic care să mă asigure că în lume există vreun triunghi; în timp ce, reluînd ideea despre o Ființă perfectă, găseam că existența este cuprinsă în ea în același fel în care este cuprinsă în cazul triunghiului cu cele trei unghiuri ale sale egale cu două unghiuri drepte sau al unei sfere cu toate punctele egal depărtate de centru și că, în consecință, este cel puțin tot atît de sigur ca în demonstrațiile de geometrie că Dumnezeu, această ființă perfectă, este sau există (această certitudine însă nici o demonstrație de geometrie nu o poate avea).

Dacă mai există oameni convinși de dificultatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu și chiar propriul lor suflet, aceasta se datorează faptului că ei nu-și înalță niciodată spiritul dincolo de lucrurile sensibile și că sînt obișnuiți să examineze un lucru doar imaginîndu-și-l, mod de gîndire specific lucrurilor materiale, iar ceea ce nu poate fi imaginat, le apare ca ininteligibil. Aceasta apare evident în faptul că pînă și filosofii susțin

ca maximă în școli că nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întîi în simțuri [48] și totuși este sigur că ideile de Dumnezeu și de suflet n-au fost niciodată în simțuri; mi se pare că cei care vor să utilizeze imaginația pentru a înțelege aceste idei ar fi asemenea celor care pentru a auzi sunetele sau pentru a simți mirosurile ar vrea să se folosească de ochi, cu singura deosebire că simțul vederii nu ne asigură mai puțin de adevărul obiectelor sale decît simțul mirosului sau auzului, în timp ce nici imaginația și nici simțurile noastre nu ne-ar putea oferi certitudini asupra unui lucru dacă n-ar interveni intelectul.

Dacă, în sfîrșit, mai există oameni care nu sînt încă destul de convinși de existența lui Dumnezeu și a sufletului lor pe baza argumentelor pe care le-am adus, vreau ca ei să știe că toate celelalte lucruri de care ei sînt poate mai siguri, ca, de pildă, faptul că au un corp și că există astre și pămînt și alte lucruri asemănătoare sînt mai puțin sigure. Căci deși există o certitudine morală despre aceste lucruri în sensul că trebuie să fii extravagant ca să te îndoiești de ele, totuși trebuie să fii lipsit de rațiune — atunci cînd este vorba despre o certitudine metafizică — ca să poți nega că există destule temeiuri pentru a nu fi pe deplin sigur, ținînd seama că tot așa putem să ne imaginăm în somn că avem un alt corp sau că vedem alte astre și alt pămînt, ceea ce nu este cazul în realitate.

Căci de unde știm că gîndurile care ne vin în vis sînt mai false decît celelalte, din moment ce ele nu sînt mai puțin vii și expresive? Oricît de mult ar studia chiar spiritele cele mai luminate această chestiune, nu cred că ar putea da un motiv suficient de puternic pentru înlăturarea acestei îndoieli, dacă nu presupun existența lui Dumnezeu.

În primul rînd, chiar ceea ce eu am considerat mai înainte ca regulă — și anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sînt toate adevărate — nu este sigur decît datorită faptului că Dumnezeu este sau există și că el este o ființă perfectă, iar tot ceea ce este în noi vine de la el. De unde rezultă că ideile sau noțiunile noastre fiind lucruri reale [49] și care vin de la Dumnezeu, în măsura în care sînt clare și distincte, nu pot fi decît adevărate. Astfel, dacă avem destul de des idei false, aceasta se datorează faptului că ele au ceva confuz și obscur, din cauză că provin din neant, adică sînt în noi atît de confuze fiindcă noi nu sîntem cu totul perfecți. Și este evident, că ideea despre fals sau imperfecțiune provenind de la Dumnezeu, este la fel de greu de acceptat ca și aceea conform căreia adevărul sau perfecțiunea ar proveni din neant. Dar dacă n-am ști că tot ce este în noi real și adevărat vine de la o ființă perfectă și infinită, oricît de clare și perfecte ar fi ideile

noastre, n-am avea nici un temei care să ne asigure că ele ar avea perfecțiunea adevărului [50].

Or, după ce cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului ne-a dat certitudinea acestei reguli, este foarte ușor să admitem că visele pe care le avem în somn nu trebuie deloc să ne facă să ne îndoim de adevărul gîndurilor pe care le avem cînd sîntem treji. Căci dacă li s-ar întîmpla unora ca dormind să aibă o idee foarte distinctă, ca de exemplu un geometru să inventeze o nouă demonstrație, somnul său n-ar împiedica să fie adevărată; cît despre greșeala cea mai obișnuită a viselor noastre, constînd în faptul că reprezintă diferite obiecte la fel ca simțurile noastre exterioare, nu are importanță faptul că ea ne dă prilejul să nu avem încredere în adevărul unor asemenea idei; căci putem fi înșelați și fără să dorim, așa cum cei bolnavi de gălbenare văd totul în galben, sau cum astrele sau alte corpuri foarte îndepărtate ne apar mult mai mici decît sînt. Căci, fie că sîntem treji, fie că dormim, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinși decît de evidența rațiunii noastre. Și trebuie remarcat că spun: rațiunea noastră și nu imaginația sau simțurile noastre pentru că, deși noi vedem soarele foarte clar, nu trebuie să considerăm că este de mărimea pe care o vedem; de asemenea, putem foarte bine să ne imaginăm distinct un cap de leu pe un corp de capră, fără ca din aceasta să conchidem că în lume ar exista himere. Căci rațiunea nu ne spune că ceea ce vedem sau ne imaginăm astfel este adevărat, dar ea ne spune că toate ideile sau noțiunile trebuie să aibă un fundament de adevăr. Căci n-ar fi posibil ca Dumnezeu, ființa cu totul perfectă și adevărată, să le fi sădit în noi fără ca ele să fie adevărate. Dat fiindcă raționamentele noastre nu sînt niciodată atît de evidente, nici atît de complete în timpul somnului ca în starea de veghe, deși uneori ceea ce ne imaginăm este tot atît de viu și expresiv, rațiunea ne mai spune că din gîndurile noastre ce nu pot fi toate adevărate, din cauză că noi nu sîntem perfecți, tocmai acelea pe care le avem cînd sîntem treji sînt, mai degrabă decît visurile noastre, cele care conțin adevărul.

Partea a cincea

Ordinea problemelor de fizică

Aș fi foarte bucuros să urmăresc și să prezint aici întreg lanțul celorlalte adevăruri deduse din primele; dar pentru că în acest scop ar fi nevoie să vorbesc despre mai multe chestiuni controversate între

învățați [51], cu care nu doresc deloc să mă cert, cred că va fi mai bine să mă abțin și să spun doar în general care sînt aceste chestiuni pentru a lăsa pe cei mai înțelepți să judece dacă ar fi util ca publicul să fie informat mai amănunțit în această privință. Am rămas în continuare la hotărîrea pe care am luat-o de a nu presupune nici un alt principiu în afara celui de care m-am servit pentru a demonstra existența lui Dumnezeu și a sufletului și de a nu accepta ca adevărat nici un lucru care nu mi s-ar părea mai clar și mai cert decît demonstrațiile geometrilor; și totuși îndrăznesc să afirm nu numai că am găsit modalitatea de a-mi rezolva în scurt timp principalele dificultăți despre care se tratează de obicei în filosofie, dar și că am remarcat anumite legi pe care Dumnezeu le-a stabilit în natură [52] și ale căror noțiuni le-a imprimat în sufletele noastre în așa fel încît după ce am reflectat suficient asupra lor, nu ne-am putea îndoi că ele n-au fost respectate riguros de tot ce este sau se face în lume. Examinînd apoi consecințele acestor legi, mi s-a părut a fi descoperit multe adevăruri mai utile și mai importante decît tot ceea ce învățasem sau sperasem să învăț mai înainte.

Dar pentru că am încercat să explic principalele legi într-un tratat [53] pe care anumite considerente mă împiedică să-l public [54] nu aș putea să le fac cunoscute altfel decît spunînd aici în rezumat ce conține acest tratat.

Am intenționat să cuprind în el tot ce credeam că știu înainte de a-l fi scris, cu privire la natura lucrurilor materiale. Dar precum pictorii, ce neputînd reprezenta într-un tablou plan la fel de bine toate fațetele unui corp solid, aleg una din cele principale pe care o pun în lumină, iar pe celelalte puse în umbră nu le fac să apară decît atît cît pot fi văzute cînd privești fațeta principală, tot așa, temîndu-mă că nu voi putea expune în discursul meu tot ceea ce aveam în minte, am reușit doar să prezint foarte amplu cum concepeam lumina, apoi să adaug cu această ocazie ceva despre soare și stele fixe (deoarece lumina provine aproape în întregime de la ele), despre ceruri, deoarece ele o transmit, despre planete, comete și pămînt, deoarece ele o fac să se reflecte și în mod deosebit despre toate corpurile de pe pămînt, întrucît sînt sau colorate, sau transparente, sau luminoase și, în sfîrșit, să menționez ceva despre om, întrucît el este spectatorul. Dar pentru a accentua puțin toate aceste lucruri și a putea spune mai liber ce gîndeam despre ele fără să fiu obligat nici să urmez, nici să resping opiniile acceptate de învățați, lăsîndu-i cu disputele lor, am să vorbesc numai despre ceea ce s-ar putea întîmpla într-o nouă lume, dacă Dumnezeu ar crea acum în altă parte în spațiile cosmice destulă materie pentru a o alcătui și

dacă ar mişca în diverse feluri şi fără ordine diferitele părţi ale acestei materii în aşa fel încît să compună un haos atît de confuz încît doar poeţii [55] şi l-ar putea imagina şi apoi să nu facă altceva decît să-şi dea concursul său obişnuit naturii şi să o lase să acţioneze conform legilor pe care el le-a stabilit [56]. Deci, am descris în primul rînd această materie, încercînd să o reprezint astfel încît să nu existe nimic mai clar şi mai inteligibil cu excepţia lui Dumnezeu şi a sufletului (aşa cum s-a spus mai sus); căci eu am presupus chiar că nu există în această materie nici una din formele sau calităţile despre care se discută în şcoli [57], nici vreun alt lucru a cărui cunoştinţă să nu fie atît de firească pentru spiritele noastre, încît să nu-ţi poţi închipui că nu-l cunoşti. În plus, am arătat care sînt legile naturii şi, fără să-mi sprijin argumentele pe alt principiu decît pe perfecţiunea supremă a lui Dumnezeu [58], am încercat să demonstrez toate legile despre care am fi putut avea vreo îndoială şi să arăt că ele sînt atît de esenţiale încît chiar dacă Dumnezeu ar fi creat mai multe lumi, n-ar fi putut exista nici una în care aceste legi să nu fie respectate. Am arătat apoi cum cea mai mare parte a materiei din acest haos trebuia ca urmare a acestor legi să se aşeze şi rînduiască într-un anumit fel care ar face-o asemănătoare cerurilor noastre; cum unele părţi ale acestui haos trebuiau să alcătuiască un pămînt şi cîteva planete şi comete, iar alte părţi un soare şi stelele fixe. Aici tratînd mai pe larg problema luminii am explicat în amănunt care era lumina ce trebuia să se găsească în soare şi stele şi cum de acolo ea străbătea într-o clipă imensele spaţii ale cerurilor şi cum se reflecta de la planete şi comete spre pămînt. Am adăugat de asemenea mai multe consideraţii privind substanţa, poziţia, mişcările şi diversele calităţi ale acestor ceruri şi astre; în acest fel credeam că am fost destul de convingător arătînd că în lumea noastră nimic nu părea diferit de lumea pe care am descris-o [59]. De aici am trecut la descrierea pămîntului: cum presupuneam că Dumnezeu nu pusese greutate în materia din care era alcătuit pămîntul, toate părţile lui trebuiau să tindă exact către centru; existînd apă şi aer pe suprafaţa sa, dispunerea cerurilor şi a astrelor, în principal a lunii trebuia să determine un flux şi un reflux similar celui care se observă în mările noastre şi în plus un anumit curent al apei şi al aerului de la răsărit la apus, aşa cum se observă la tropice; cum munţii, mările, izvoarele şi rîurile au putut să apară în mod natural, iar metalele să se formeze în mine, plantele să crească pe cimpii şi în genere cum pot lua naştere toate corpurile pe care le numim amestecate sau compuse. Şi pentru că în afară de aştri nu cunoşteam în lume decît focul în stare să producă lumină, m-am străduit să arăt clar tot ce aparţine naturii

sale, cum ia ființă, cum se alimentează, cum uneori nu are decît căldură fără lumină, iar alteori lumină fără căldură; cum poate introduce în diferite corpuri diverse culori și alte calități, cum le topește pe unele și le întărește pe altele, cum poate să le ardă aproape pe toate, transformîndu-le în fum și cenușă și, în sfîrșit, cum din această cenușă doar prin forța acțiunii sale formează sticla; iar această transmutație[30] a cenușii în sticlă părîndu-mi-se minunată ca tot ceea ce se petrece în natură, mi-a făcut plăcere să o descriu.

Totuși, din toate aceste lucruri nu voiam să trag concluzia că această lume a fost creată în felul în care o bănuiam eu; căci este mult mai verosimil că, de la început Dumnezeu a creat-o întocmai cum trebuia să fie. Dar este sigur — și aceasta este o părere unanim acceptată din teologi — că acțiunea prin care Dumnezeu menține acum lumea este echivalentă cu aceea prin care a creat-o; în felul acesta, chiar dacă el nu i-ar fi imprimat de la început decît forma de haos, statornicind legile naturii, el îi dă putința de a acționa așa cum o face de obicei și se poate crede, fără a umbri miracolul creațiunii că numai prin aceasta toate lucrurile pur materiale ar fi putut cu timpul să devină așa cum le vedem astăzi; și natura lor este mult mai ușor de conceput atunci cînd le vedem născîndu-se încetul cu încetul decît dacă le privim gata făcute.[61]

De la descrierea corpurilor neînsuflețite și a plantelor am trecut la aceea a animalelor și îndeosebi a oamenilor. Dar pentru că în această privință nu aveam încă destule cunoștințe pentru a le prezenta în același mod cu restul, adică deducînd efectele din cauze și arătînd din ce semințe și în ce fel trebuia să le producă natura, m-am mulțumit să presupun că Dumnezeu a format corpul omului asemănător cu al nostru, atît în ceea ce privește aspectul exterior al membrelor, cît și conformația interioară a organelor sale, fără să folosească altă materie decît cea pe care o descrisesem și fără să-l înzestreze cu un suflet rațional[62] sau ceva care să constituie un suflet vegetativ sau senzitiv; atît doar că a aprins în inima sa unul din acele focuri fără lumină pe care le-am explicat mai sus și pe care nu-l concepeam ca avînd o natură diferită de a celui care încălzește fînul care a stat închis pentru a se usca sau de a celui care face să fiarbă mustul lăsat la fermentat; căci examinînd funcțiile ce puteau să apară în corpul omului ca urmare a acestui fapt, am găsit exact pe cele care pot să fie în noi, fără să ne dăm seama și fără ca sufletul nostru, adică acea parte distinctă a corpului despre care am spus mai sus că se caracterizează numai prin gîndire, să contribuie la aceasta; aceste funcții sînt toate la fel și în acest sens se poate spune că animalele fără rațiune ne seamănă, dar nu pot găsi vreuna printre

cele dependente de gîndire care să ne aparțină doar nouă ca oameni; despre toate aceste funcții am aflat mai tîrziu, după ce am presupus că Dumnezeu a creat un suflet rațional și că l-a adăugat la acest corp în modul pe care l-am descris deja [63].

Pentru a vedea în ce fel am tratat acest subiect, vreau să introduc aci explicația mișcării inimii și a arterelor, care fiind prima și cea mai generală mișcare observată la animale ne va ajuta să judecăm după ea toate celelalte. Și pentru a avea mai puține dificultăți în a înțelege ceea ce voi spune, aș vrea ca cei care nu sînt deloc cunoscători ai anatomiei să facă efortul înainte de a citi cele ce urmează, să pună să se secționeze în fața lor inima unui animal care are plămîni, întrucît este destul de asemănătoare cu cea a omului și să i se arate cele două camere sau concavități care sînt acolo, mai întîi cea din partea dreaptă în care intră două tuburi foarte largi, adică vena cavă, care este principalul receptacul al sîngelui, asemănătoare trunchiului unui copac ale cărui ramuri sînt toate celelalte vene, și vena arterială, greșit denumită astfel, deoarece ea este o arteră, care plecînd de la inimă se împarte după aceea în mai multe ramuri care se răspîndesc pretutindeni în plămîni [64]; apoi cea din partea stîngă în care intră la fel două tuburi la fel de largi sau mai largi decît primele, și anume: artera venoasă care a fost și ea greșit numită astfel, din cauză că nu este decît o venă care vine de la plămîni, unde este împărțită în mai multe ramuri împletite cu cele ale venei arteriale și cu ramurile acelui conduct numit fluierul [65] prin care intră aerul în timpul respirației; și marea arteră care la ieșirea din inimă își trimite ramurile în tot corpul. Aș dori, de asemenea, să arăt mai îndeaproape cele unsprezece mici pielițe [66] care, ca niște portițe deschid și închid cele patru orificii care se află în aceste concavități, și anume: trei la intrarea venei cave, unde ele sînt astfel dispuse încît nu pot împiedica sîngele conținut să nu curgă în cavitatea dreaptă a inimii, dar îl opresc să iasă; trei la intrarea venei arterioase așezate exact invers îngăduie sîngelui care este în această concavitate să treacă în plămîni, dar nu și celui care este în plămîni să se reîntoarcă; și încă alte două la intrarea arterei venoase care lasă să curgă sîngele din plămîni către concavitatea stîngă, dar se opun întoarcerii lui, și trei la intrarea marii artere care permite sîngelui să iasă din inimă, împiedicîndu-l însă să se reîntoarcă. Nu este cazul să căutăm o altă explicație a numărului acestor pielițe; cel mai verosimil este că deschizătura arterei venoase fiind ovală, din cauza locului în care se află, probabil este ușor închisă cu numai două pielițe, în timp ce celelalte fiind rotunde, pot fi mai bine închise cu trei. În plus, aș vrea să atrag

atenția că marea arteră și vena arterioasă sînt alcătuite dintr-o materie mult mai tare și mai rezistentă decît artera venoasă și vena cavă și că acestea din urmă se lărgesc înainte de a intra în inimă, formînd acolo un fel de portofele numite urechile inimii[67], alcătuite dintr-o carne asemănătoare cu a acesteia; mai trebuie spus că în inimă este mai multă căldură decît în orice altă parte a corpului și, în sfîrșit, că această căldură este în stare atunci cînd intră vreo picătură de sînge în concavitățile sale să se umfle și să se dilate, așa cum se întîmplă îndeobște cu lichidele cînd sînt lăsate să cadă picătură cu picătură într-un vas foarte cald.

După aceasta nu mai am nevoie să spun altceva pentru a explica mișcările inimii decît că ori de cîte ori cavitățile sale nu sînt pline de sînge, el curge în inimă, în mod necesar din vena cavă în ceea dreaptă și din artera venoasă în cea stîngă, dat fiind că aceste vase sînt mereu pline cu sînge, iar orificiile lor orientate spre inimă nu pot fi astupate; dar deîndată însă ce au intrat două picături de sînge, cîte una în fiecare cavitate, aceste picături care nu pot fi decît foarte mari din cauză că orificiile prin care intră sînt foarte largi și vasele din care vin foarte pline de sînge, se rarefiază și se dilată din cauza căldurii pe care o găsesc în inimă. În acest mod, umflînd inima, ele împing și închid cele cinci portițe aflate la intrarea celor două vase din care vin și împiedică astfel sîngele să curgă mai mult în inimă; continuînd să se rarefieze din ce în ce mai mult, ele împing și deschid și celelalte șase portițe aflate la celelalte două vase prin care ele ies, făcînd să se umfle toate ramificațiile venei arterioase și ale marii artere aproape în același moment cu inima, care imediat după aceea se dezumflă, ca și aceste artere din cauză că sîngele intrat aici se răcește; cele șase portițe ale acestor artere se închid, iar cele cinci ale venei cave și ale arterei venoase se redeschid, dînd drumul altor două picături de sînge care fac inima și arterele să se umfle din nou, la fel ca cele dinainte. Dat fiind că sîngele care intră astfel în inimă trece prin cele două portofele numite urechile inimii, rezultă că mișcarea lor este contrară mișcării inimii, adică ele se dezumflă cînd inima se umflă. De altfel, pentru ca cei care nu cunosc forța demonstrațiilor matematice și nu sînt obișnuiți să distingă judecățile adevărate de cele verosimile să nu riște să nege acest fapt fără a-l examina, vreau să-i previn că această mișcare pe care am explicat-o mai sus rezultă pur și simplu din așezarea organelor în inimă (și această dispunere se poate vedea cu ochiul liber) și din căldura ce poate fi simțită cu degetele, precum și din natura sîngelui, care poate fi cunoscută

prin experiență, tot așa cum mișcarea unui orologiu derivă din forța, poziția și forma greutăților și roților sale [68].

Dar dacă ne întrebăm cum se face că sîngele curgînd continuu în inimă nu se termină și că arterele nu sînt prea pline, din moment ce sîngele care trece prin inimă ajunge la ele, nu trebuie să răspund altceva decît ceea ce a fost deja scris de un medic din Anglia,[69] pe care trebuie să-l elogiem pentru a fi spart gheața în această privință, fiind primul care a arătat că există mai multe locuri de trecere la extremitățile arterelor, pe unde sîngele primit din inimă intră în micile ramificații ale venelor, urmînd apoi să se îndrepte din nou către inimă, astfel încît parcursul său nu este decît o circulație perpetuă. El demonstrează foarte bine aceasta prin experiența obișnuită a chirurgilor, care legînd destul de strîns brațul deasupra locului unde deschid vena, fac ca sîngele să iasă de aici în mai mare cantitate decît dacă nu ar fi legat brațul; s-ar întîmpla exact invers dacă l-ar lega dedesubt, între mînă și deschizătură sau dacă l-ar lega prea tare deasupra: căci este evident că legătura potrivit de strînsă putînd împiedica sîngele deja aflat în braț să se întoarcă spre inimă prin vene, nu împiedică prin aceasta ca el să vină din nou prin artere, din cauză că ele sînt situate dedesubtul venelor și pereții lor fiind mai tari sînt mai greu de apăsat și pentru ca sîngele care vine de la inimă tinde să treacă prin ele cu mai mare putere spre mînă decît să se întoarcă de acolo către inimă, prin vene; deoarece acest sînge iese din braț prin deschizătura aflată într-una din vene, trebuie neapărat să existe treceri pe dedesubtul legăturii, adică spre extremitățile brațului, pe unde să poată veni de la artere [70]. El dovedește de asemenea foarte bine ceea ce se afirmă despre circulația sîngelui prin existența anumitor pielițe mici care sînt astfel așezate în diverse locuri de-a lungul venelor încît nu permit sîngelui să treacă din mijlocul corpului către extremități, ci numai să se întoarcă de la extremități la inimă. O altă dovadă și mai elocventă este experiența care arată că tot sîngele ce se află în corp poate ieși în scurt timp printr-o singură arteră, atunci cînd ea este tăiată, chiar dacă este strîns legată, foarte aproape de inimă și tăiată între aceasta și legătură, astfel că nu am avea nici un motiv să presupunem că sîngele care ar ieși din ea ar ieși din altă parte.

Dar mai există multe alte lucruri ce dovedesc că adevărata cauză a acestei mișcări a sîngelui este aceea pe care am amintit-o deja [71]: în primul rînd diferența care se observă între sîngele care iese din vene și cel care iese din artere nu poate proveni decît din faptul că fiind rarefiat și distilat datorită trecerii prin inimă, acest sînge este mai subtil, mai viu și mai cald, după ce a ieșit, adică atunci cînd se află în artere,

decît era înainte de a intra, adică atunci cînd se afla în vene; la o examinare mai atentă se va observa că această diferență nu este evidentă decît în apropierea inimii și nu în locurile mai îndepărtate de aceasta. Apoi rezistența pielițelor din care sînt compuse vena arterioasă și marea arteră arată îndeajuns că sîngele le apasă cu mai multă forță decît pe vene; și de ce ar fi mai încăpătoare și mai largi concavitatea stîngă a inimii și marea arteră decît concavitatea dreaptă și vena arterioasă dacă nu datorită faptului că sîngele arterei venoase care nu a fost decît în plămîni este mai subtil și se rarefiază mai mult după ce a trecut prin inimă decît acela care vine de la vena cavă [72]? și ce pot oare medicii ghici atunci cînd iau pulsul dacă nu știu că sîngele prin schimbarea naturii sale poate fi rarefiat prin căldura inimii în mai mare sau mai mică măsură, mai repede sau mai încet decît înainte? și dacă examinăm modul în care se transmite această căldură celorlalte membre nu trebuie să recunoaștem că aceasta se întîmplă datorită sîngelui, care trecînd prin inimă se încălzește și se răspîndește de aci în tot corpul; de unde rezultă că dacă scoatem sîngele dintr-o parte oarecare a corpului, scoatem totodată și căldura; și chiar dacă inima ar fi la fel de fierbinte ca un fier înroșit, tot nu ar fi suficient de caldă pentru a încălzi mîinile și picioarele, așa cum se întîmplă prin faptul că trimite permanent sînge proaspăt. Se știe, de asemenea, că adevărata funcție a respirației este de a aduce suficient aer proaspăt în plămîni pentru a face ca sîngele care sosește aici din cavitatea dreaptă a inimii unde s-a rarefiat și s-a schimbat parcă în vapori să devină mai dens și să se schimbe de acum în sînge înainte de a reveni în cavitatea stîngă; fără această preschimbare el nu ar putea sluji drept hrană focului [73] care există aici; ceea ce se confirmă prin faptul că animalele care nu au plămîni nu au decît o singură cavitate în inimă, iar copiii care nu se pot folosi de plămîni atîta timp cît sînt închiși în pîntecele mamei au un orificiu prin care curge sînge din vena cavă în cavitatea stîngă a inimii și un canal pe unde vine sînge de la vena arterioasă la marea arteră fără a trece prin plămîni [74]. Pe de altă parte, cum s-ar face digestia în stomac dacă inima n-ar trimite căldură prin artere și odată cu aceasta anumite componente ale sîngelui, dintre cele mai fluide, care să ajute la dizolvarea alimentelor aflate acolo, iar operația care transformă sucul acestor alimente în sînge nu este mai ușor de explicat dacă ținem seama de faptul că sîngele se curăță trecînd prin inimă de peste o sută, două sute de ori în fiecare zi? și de ce altceva am avea nevoie pentru a explica nutriția și producerea diverselor umori ce se află în corp, dacă nu de afirmația că forța cu care sîngele prin rarefiere trece din inimă spre extremitățile arterelor

face ca unele din părțile sale să se oprească între cele ale membrelor în care se află luînd locul altora pe care le îndepărtează și după poziția, forma sau dimensiunea porilor întîlniți, unele merg în anumite locuri, mai degrabă decît în altele — după cum bine se știe că diferite ciururi, perforate în cele mai diverse moduri, separă diferit boabele? În sfîrșit, lucrul cel mai remarcabil în toate acestea îl constituie generarea spiritelor animale [75], asemănătoare unui vînt foarte subtil sau unei flăcări foarte pure și vii, care, urcînd permanent și în mare cantitate de la inimă spre creier, se îndreaptă de aici prin nervi spre mușchi, punînd în mișcare toate membrele, fără să trebuiască să ne imaginăm o altă cauză care ar determina ca anumite părți ale sîngelui, cele mai agitate și mai vii să fie mai potrivite pentru a alcătui aceste spirite, să se îndrepte mai curînd către creier decît în altă parte; nu există altă explicație decît aceea că arterele care le poartă vin de la inimă în linia cea mai dreaptă și, după toate regulile mecanicii, care sînt identice cu cele ale naturii, cînd mai multe lucruri tind să se îndrepte spre același punct, unde nu este destul loc pentru toate (tot așa cum se întîmplă cu părțile sîngelui care ies din cavitatea stîngă a inimii tinzînd spre creier) cele mai slabe și mai puțin agitate trebuie să fie abătute de cele mai puternice, care în acest fel rămîn singure.

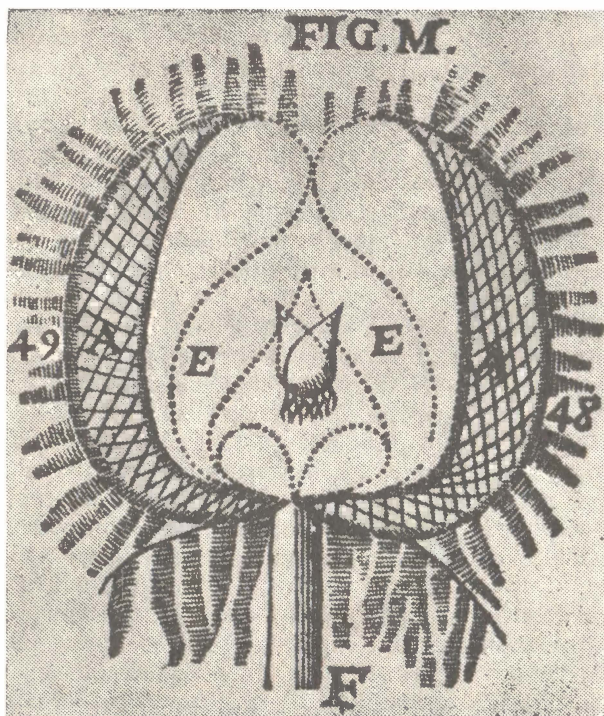
Am explicat destul de amănunțit aceste lucruri în tratatul pe care avusesem intenția să-l public. Arătasem acolo și felul în care trebuie să fie alcătuiți nervii și mușchii corpului omenesc pentru a face ca spiritele animale din interior să aibă forța de a mișca membrele sale, așa cum se întîmplă cînd, capetele, la puțin timp după ce au fost tăiate, se mișcă încă și mușcă pămîntul cu toate că nu mai sînt însuflețite; arătasem de asemenea ce schimbări trebuie să se producă în creier pentru a provoca starea de veghe și somnul, ca și visele; cum lumina, sunetele, mirosurile, gusturile, căldura și toate celelalte calități ale obiectelor exterioare pot imprima pe creier diverse idei prin intermediul simțurilor; cum foamea, setea și celelalte pasiuni interioare pot să genereze ideile lor. Am descris totodată și ceea ce trebuie considerat ca simț comun [76] — depozit al acestor idei, ca memorie care le păstrează, ca imaginație, care le poate schimba în mod diferit, alcătuind altele noi, precum și faptul că spiritele animale distribuite în mușchi, pun în mișcare membrele acestui corp în diverse feluri, atît în raport cu obiectele ce se prezintă simțurilor, cît și cu pasiunile sale interioare fără să fie conduse de voință; acest lucru nu va părea ciudat celor care, cunoscînd cîte automate [77] sau mașini mecanice a putut crea inteligența umană cu foarte puține piese în comparație cu mulțimea de oase, mușchi, nervi, artere,

vene și toate celelalte componente ale corpului animal, vor considera acest corp ca o mașină, care fiind creată de Dumnezeu este incomparabil mai bine întocmită și are mișcări mai potrivite decît orice mașină inventată de oameni. Am accentuat asupra faptului că, dacă ar exista asemenea mașini, cu organele și aspectul exterior al unei maimuțe sau al oricărui animal lipsit de rațiune, nu am avea nici o posibilitate să recunoaștem deosebirea dintre ele și aceste animale. În timp ce, dacă ar exista mașini care să semene cu corpurile noastre și să imite acțiunile noastre atît cît ar fi moralmente posibil, am avea totdeauna două mijloace foarte sigure de a recunoaște că în ciuda aparențelor ele nu sînt cîtuși de puțin oameni: primul este acela că ele nu ar putea niciodată să facă uz de cuvinte, nici de alte semne, așa cum facem noi cînd comunicăm altora gîndurile noastre; căci se poate ușor concepe o mașină astfel construită încît să pronunțe cuvinte, unele chiar în legătură cu acțiuni corporale care vor produce schimbări în organele sale, de exemplu dacă am atinge-o într-un anumit punct ea să întrebe ce am vrut să-i spunem, dacă am atinge-o într-un alt punct să strige că o doare și alte lucruri asemănătoare; dar aceasta nu va putea să combine astfel cuvintele pentru a răspunde cu sens la tot ce se vorbește în prezența sa, așa cum pot s-o facă pînă și oamenii cei mai stupizi; al doilea mijloc este că, deși fac multe lucruri la fel de bine sau poate chiar mai bine decît noi, greșesc inevitabil în altele, ceea ce dovedește că ele nu acționează prin cunoaștere, ci numai datorită organelor lor; căci în timp ce rațiunea este un instrument universal, care poate sluji în toate împrejurările, aceste organe au nevoie de o așezare deosebită pentru fiecare acțiune în parte; de aici rezultă că este moralmente imposibil să existe suficiente organe într-o mașină pentru a o face să acționeze în toate situațiile vieții așa cum ne permite nouă rațiunea să acționăm. Or, prin aceste două mijloace putem cunoaște și diferența dintre oameni și animale. Este de remarcat că nu există oameni atît de zăpăciți și de stupizi, fără a excepta chiar pe nebuni, care să nu fie capabili să lege cuvintele pentru a alcătui din ele un discurs, prin care să-și comunice gîndurile; dimpotrivă, nu există nici un alt animal, oricît de perfect și de bine alcătuit, în stare să facă ceva asemănător. Și aceasta nu pentru că ar fi lipsit de organe, căci există papagali și coțofene, ce pot rosti cuvinte, la fel ca noi, fără să poată totuși vorbi ca noi, adică dovedind că gîndesc ceea ce spun; în timp ce oamenii, născuți surzi și muți și privați de organele necesare vorbirii, la fel sau chiar mai multe decît animalele, obișnuiesc să inventeze ei înșiși semne prin care se fac înțeleși de cei care, fiind împreună cu ei au timp să le învețe limba. Acest fapt

nu dovedește numai că animalele au mai puțină rațiune decît oamenii, ci că ele nu o au deloc; căci se știe că este nevoie de foarte puțină rațiune pentru a putea vorbi. Oricîte inegalități ar fi între animalele aceleiași specii, la fel ca între oameni și oricît ar fi unele animale mai ușor de dresat decît altele, nu este de crezut că o maimuță sau un papagal, fie și cel mai desăvîrșit din specia lui, ar putea egala prin aceasta un copil dintre cei mai stupizi sau chiar un copil cu creierul zdruncinat, dacă sufletul lor nu ar fi de o natură total diferită de a noastră. Și nu trebuie să confundăm cuvintele cu mișcările naturale care manifestă pasiunile și care pot fi imitate la fel de bine de mașini, ca și de animale. Nici nu trebuie să credem ca unii autori antici că animalele vorbesc, deși noi nu le înțelegem limbajul. Căci dacă ar fi adevărat, din moment ce ele au mai multe organe asemănătoare cu ale noastre ar putea tot atît de bine să se facă înțelese de noi, ca și de semenii lor. Un alt fapt deosebit de important este că, deși există multe animale care dovedesc mai multă iscusință decît noi în unele acțiuni ale lor, ele nu au totuși nici un fel de îndeminare în multe altele: astfel că ceea ce ele fac mai bine decît noi nu dovedește că ele au și inteligență [78], căci atunci ele ar avea mai multă decît oricare dintre noi și le-ar face pe toate mai bine; aceasta dovedește mai degrabă că nu au deloc inteligență și că numai natura acționează în ele în virtutea așezării organelor lor; întocmai ca la un orologiu compus doar din rotițe și arcuri care poate număra orele și măsura timpul mai exact decît noi cu toată iscusința noastră.

După aceea am descris sufletul rațional și am arătat că nu poate în nici un fel să provină din puterea materiei ca celelalte lucruri despre care am vorbit; el trebuie în mod necesar să fie creat, și nu este suficient să fie așezat în corpul omenesc ca un cîrmaci pe corabia sa, pentru a mișca doar membrele, ci este nevoie ca sufletul să fie strîns legat de corp pentru a avea, în afară de această legătură, sentimente și dorințe asemănătoare cu ale noastre, alcătuind astfel un om adevărat. De altfel am insistat mai mult asupra chestiunii sufletului, întrucît ea este una dintre cele mai importante; căci după eroarea celor care îl neagă pe Dumnezeu, pe care cred că am combătut-o suficient de argumentat mai sus, nu este alta care să îndepărteze mai mult spiritele slabe de la calea virtuții, în afara celei de a ne închipui că sufletul animalelor ar fi de aceeași natură cu al nostru și, prin urmare, nu am avea nici de ce să ne temem, nici ce să sperăm în viața de apoi, asemenea muștelor și furnicilor. Dacă însă acceptăm că sufletul nostru este diferit de al animalelor, înțelegem mai bine temeiurile care probează că sufletul nostru este de o natură complet independentă de cea a corpului și, în

consecință, el nu este sortit morții odată ca corpul. În afară de aceasta, neexistînd alte cauze care să-l distrugă, sîntem în mod firesc îndreptățiți să îl considerăm nemuritor.



Glanda pineală imaginată de Descartes.

Partea a șasea

Ce lucruri sînt necesare pentru a progresa în cercetarea naturii

Se împlinesc trei ani de cînd am ajuns la sfîrșitul tratatului ce conține toate aceste chestiuni și începînd să-l revăd pentru a-l da la tipar, am aflat că persoane pe care le respect și a căror autoritate in-

fluențează la fel de mult acțiunile mele ca propria-mi rațiune gîndurile au dezaprobat o idee [79] din fizică publicată de altcineva cu puțin timp înainte, idee pe care nu pot spune că o împărtășesc, dar nici că aș fi remarcat înaintea cenzurii lor, că ea dăunează religiei sau statului și deci m-ar fi împiedicat să o scriu dacă rațiunea m-ar fi convins de aceasta, fapt care m-a făcut să mă tem că printre ideile mele s-ar găsi vreuna asupra căreia să mă fi înșelat, cu toată grija pe care am avut-o de a nu accepta idei noi pentru care să nu fi avut demonstrații foarte sigure și de a nu scrie nimic care ar putea dăuna cuiva. Acest lucru a fost suficient pentru a mă determina să-mi schimb hotărîrea de a publica lucrarea; căci deși motivele care m-au determinat să iau această hotărîre au fost foarte puternice, firea mea care mă îndemna să urăsc meseria de a face cărți, mi-a găsit imediat suficiente motive de scuză. Nu numai eu am interesul să expun aci aceste motive opuse, ci și publicul interesul să le cunoască.

Nu am făcut niciodată caz de lucrurile care mi-au trecut prin minte și cîtă vreme nu am cules alte roade de la metoda de care mă folosesc, în afară de faptul că mi-am clarificat unele dificultăți privind științele speculative sau că am încercat să-mi conduc moravurile conform principiilor pe care mi le oferea această metodă, nu am considerat că ar trebui să scriu ceva despre ea. Căci, în ceea ce privește moravurile, fiecare are părerea lui, astfel încît s-ar putea găsi atîți reformatori cîte capete sînt, dacă ar fi permis și altora să încerce să schimbe ceva în afara celor pe care Dumnezeu i-a pus suverani peste popoare sau cărora le-a dat harul și zelul de a fi profeți; și cu toate că îmi plăceau mult speculațiile mele, credeam că și ceilalți le au pe ale lor, la care țin poate chiar mai mult. Dar deîndată ce am căpătat cîteva noțiuni generale privind fizica, și pe care le-am experimentat în unele cazuri dificile, am observat pînă unde pot să ducă și cît de mult diferă ele de principiile de care ne-am servit pînă în prezent. Am considerat că nu le pot tăinui fără să păcătuiesc împotriva legii care ne obligă să contribuim, pe cît posibil, la binele general: ele mi-au arătat că este cu putință să ajungem la cunoștințe foarte folositoare pentru viață și că în locul acelei filosofii speculative care se predă în școală [80] putem găsi una practică prin care, cunoscînd puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrelor, a cerului și a tuturor celorlalte corpuri ce ne înconjoară, la fel de precis cum cunosc diferitele meserii meșterii noștri, le-am putea folosi în același fel pentru toate scopurile ce le sînt proprii, devenind astfel stăpîni și posesori ai naturii. Acest lucru este de dorit nu numai pentru inventarea a nenumărate artificii prin care ne-am putea bucura cu ușurință

de roadele pămîntului și de toate facilitățile sale, dar mai ales pentru păstrarea sănătății, care este, fără îndoială, cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale acestei vieți; pînă și spiritul depinde atît de tare de temperament și de dispunerea organelor în corp, încît dacă este posibilă găsirea unui mijloc oarecare de a-i face pe oameni mai înțelepți și mai îndemînateci decît au fost pînă acum cred că acesta trebuie căutat în medicină. Este adevărat că, cea care se practică acum conține puține lucruri cu adevărat utile; fără intenția de a o disprețui, sînt sigur că nu există nimeni, nici chiar printre cei care o profesează, care să nu recunoască, că nu se știe aproape nimic în raport cu ceea ce rămîne de știut și că am putea fi scutiți de nenumărate boli atît ale trupului, cît și ale spiritului și poate chiar de slăbiciunea bătrîneții, dacă am cunoaște îndeajuns cauzele lor și toate remediile cu care natura ne-a înzestrat. Deoarece am intenția să îmi dedic întreaga viață căutării unei științe atît de necesare și deoarece am găsit un drum care mi se pare că mă conduce inevitabil spre ea, dacă nu ne împiedică scurtimea vieții sau lipsa experienței, am considerat că nu există un remediu mai bun împotriva acestor două obstacole decît acela de a comunica fidel publicului puținul pe care îl voi fi găsit și de a îndemna spiritele capabile să încerce să meargă mai departe, contribuind, fiecare după puterile și înclinațiile sale, la experiențele ce vor trebui făcute și comunicînd publicului toate lucrurile aflate pentru ca succesorii să continue de acolo de unde s-au oprit predecesorii; și astfel, unind viețile și cercetările mai multora, am merge împreună mai departe decît ar fi făcut-o fiecare de unul singur.

În ceea ce privește experiențele am remarcat că ele sînt cu atît mai necesare cu cît sîntem mai avansați în cunoaștere: căci la început este preferabil să nu ne servim decît de cele care se înfățișează de la sine simțurilor noastre și pe care nu le-am putea ignora decît să căutăm altele mai rare și mai elaborate; aceasta cu condiția de a reflecta cît de puțin asupra lor. Motivul este că cele rare ne înșeală adesea, atunci cînd încă nu se cunosc cauzele cele mai generale și cînd circumstanțele de care depind sînt aproape totdeauna atît de deosebite [81] și atît de insesizabile încît cu greu pot fi observate. Dar ordinea pe care am păstrat-o în această privință a fost următoarea: în primul rînd am încercat să găsesc principiile sau cauzele prime a tot ceea ce este sau poate să fie în lume, luînd în considerare în această privință numai pe Dumnezeu care a creat-o și deducîndu-le din anumiți germeni de adevăr care se află în mod firesc în sufletul nostru. După aceea, am examinat care sînt primele și cele mai obișnuite efecte ce se pot deduce din aceste cauze; și mi se pare că în acest mod am găsit ceruri, astre, un pămînt și pe

pămînt apă, aer, foc, minerale și alte cîteva lucruri care sînt cele mai comune și cele mai simple și, prin urmare cele mai ușor de cunoscut. Apoi, cînd am vrut să cobor la cele mai particulare [82] am fost pus în fața unei asemenea diversități, încît nu am crezut că ar fi cu putință ca spiritul omenesc să distingă formele sau speciile de corpuri aflate pe pămînt de infinitatea celor care ar putea exista dacă Dumnezeu ar fi voit aceasta; și nici n-am crezut că ar fi cu putință să le dăm altă întrebuințare decît să căutăm cauzele pornind de la efecte și servindu-ne de mai multe experiențe particulare. După aceasta, îndreptîndu-mi din nou spiritul asupra tuturor obiectelor care s-au înfățișat vreodată simțurilor mele, îndrăznesc să afirm că nu am găsit la ele nimic care să nu poată fi lesne explicat cu ajutorul principiilor pe care le descoperisem. Trebuie să mărturisesc însă că puterea naturii este atît de mare și întinsă și că aceste principii sînt atît de simple și de generale încît nu găsesc aproape nici un efect particular despre care să nu știu dinainte că poate fi dedus în diverse feluri și că marea mea dificultate este de obicei de a găsi în care mod depinde de acestea; în această privință nu cunosc alt mijloc decît de a căuta de acum înainte cîteva experiențe al căror rezultat să nu fie același, dacă am explica printr-o modalitate sau alta. De altfel am ajuns acum să văd destul de bine, mi se pare, cum trebuie procedat cu majoritatea experiențelor ce pot servi acestui scop: îmi dau seama că ele sînt de așa natură și atît de numeroase, încît nici mîinile, nici averea mea, chiar dacă aș avea de o mie de ori mai mult decît am, nu mi-ar putea ajunge pentru toate; deci, după cum voi avea de acum înainte înlesnirea de a face mai multe sau mai puține experiențe, voi înainta mai mult sau mai puțin în cunoașterea naturii: este tocmai ceea ce îmi propusesem să fac cunoscut prin tratatul pe care îl scrisesem, arătînd limpede folosul pe care publicul îl poate avea, obligînd astfel pe toți cei care doresc binele oamenilor, adică pe toți cei cu adevărat virtuoși — și nu prin simulare sau prin fals renume — să-mi comunice experiențele deja făcute și să mă ajute în aflarea celor care rămîn de făcut.

Dar de atunci am avut alte motive care m-au făcut să-mi schimb părerea și să mă gîndesc că trebuie să continui să scriu despre toate lucrurile pe care le-aș considera ca avînd o oarecare importanță pe măsură ce aș descoperi în ele adevărul și să lucrez cu aceeași grijă, ca și în vederea publicării; și aceasta atît pentru a avea prilejul de a le examina mai bine, așa cum se întîmplă cînd știi că vei fi judecat de mai mulți și nu le faci doar pentru tine însuți (și adesea lucruri ce mi-au părut adevărate cînd am început să le concep, mi-au apărut ca false în mo-

mentul cînd am vrut să le aștern pe hîrtie), cît și pentru a nu pierde ocazia de a fi util publicului, dacă sînt în stare și dacă scrierile mele au vreo valoare, astfel încît cei care le vor folosi după moartea mea să le poată întrebuința cît mai potrivit. Pentru ca opozițiile și controversele la care ar putea fi supuse aceste scrieri sau reputația pe care mi-ar putea-o aduce să nu-mi dea ocazia să pierd timpul pe care intenționez să-l folosesc pentru a mă instrui, m-am gîndit să nu consimt nicidecum ca ele să fie publicate în timpul vieții mele.

Căci cu toate că este adevărat că fiecare om este obligat să facă bine altora, atît cît îi stă în putință, iar a nu fi util nimănui înseamnă a nu valora nimic, totuși nu este mai puțin adevărat că preocupările noastre trebuie să se îndrepte și dincolo de timpul prezent și că este bine să renunțăm la acele lucruri ce ar putea folosi celor în viață cînd intenționăm să facem altele care ar fi mai de folos urmașilor noștri. Țin neapărat să se știe că puținul pe care l-am învățat pînă aici este aproape nimic în comparație cu lucrurile pe care nu le știu, dar pe care nădăjduiesc să le pot învăța; căci cu cei care descoperă puțin cîte puțin adevărul în științe se întîmplă același lucru ca și cu cei care se îmbogățesc și cărora le este mai ușor acum să aibă cîștiguri mari decît le era înainte cînd erau mai săraci, să aibă cîștiguri mult mai mici. I-am putea, de asemenea, compara cu comandanții de oaste ale căror forțe cresc, de obicei, proporțional cu victoriile lor și care au nevoie pentru a se menține după pierderea unei bătălii de mai multă tărie[83] decît au avut nevoie după o bătălie cîștigată pentru a cuceri orașe și provincii. Căci a încerca să învingi toate dificultățile și erorile care ne împiedică să ajungem la cunoașterea adevărului înseamnă de fapt a da o bătălie, iar a accepta o părere falsă referitoare la o chestiune generală sau importantă înseamnă o pierdere a bătăliei. Dar pentru a reveni la starea dinainte trebuie mai multă abilitate decît pentru a face progrese mari atunci cînd dispui deja de niște principii sigure. În ceea ce mă privește, dacă am descoperit în această lucrare cîteva adevăruri în științe (și sper că lucrurile conținute în acest volum vă vor determina să conchideți că am găsit cîteva), pot afirma că ele nu sînt decît urmări și corelații a cinci sau șase dificultăți principale pe care le-am învins și pe care le consider ca tot atîtea bătălii în care am avut norocul de partea mea. Ba chiar nu mă tem să spun că eu cred că nu mai am nevoie decît de două, trei victorii asemănătoare pentru a-mi realiza în întregime intențiile și că vîrsta mea nu este atît de înaintată încît conform mersului firesc al lucrurilor să nu-mi rămînă destul timp pentru aceasta. Dar cred că sînt cu atît mai obligat să-mi drămuiesc timpul care îmi mai rămîne cu cît am mai mari

speranțe să-l pot folosi bine; și fără îndoială că l-aș pierde dacă aș publica principiile fizicii mele: căci deși aceste principii sînt aproape toate atît de evidente încît nu trebuie decît să le auzi pentru a le crede, și cu toate că nu există nici unul despre care să cred că nu-l pot demonstra, totuși, din pricină că este imposibil ca ele să concorde cu părerile atît de diferite ale celorlalți oameni, prevăd că voi fi îndepărtat de la drumul meu de opozițiile care s-ar putea ivi.

Se poate spune că aceste opoziții ar fi utile atît pentru a mă face să-mi cunosc greșelile, cît și, în caz că aș avea idei bune, ceilalți să le cunoască și deoarece mai mulți pot vedea mai multe decît un singur om, aș putea fi ajutat de observațiile lor[84]. Și cu toate că mă recunosc a fi extrem de supus greșelii și că nu mă încred aproape niciodată în primele gînduri care îmi vin, experiența pe care o am în privința obiecțiilor care mi se pot aduce mă împiedică să sper că voi avea vreun folos de la ele: căci pînă acum am fost judecat atît de cei pe care i-am considerat prieteni cît și de cei pe care îi credeam indiferenți și chiar de unii despre care știam că răutatea și invidia îi vor îndemna să descopere ceea ce afecțiunea ar ascunde prietenilor mei; dar rareori mi s-a întîmplat să mi se obiecteze vreun lucru pe care să nu-l fi prevăzut, cu excepția celor foarte îndepărtate de subiectul meu. Astfel că eu n-am întîlnit aproape niciodată vreun cenzor al părerilor mele care să nu mi se pară fie mai puțin riguros fie mai puțin echitabil decît eu însumi. Și n-am remarcat niciodată că prin disputele practicate în școli să se fi descoperit vreun adevăr necunoscut mai înainte; căci fiecare încercînd să învingă, urmărește mai mult să pună în valoare aparența decît să cîntărească argumentele pro și contra; iar cei care au fost timp îndelungat avocați buni, nu sînt prin aceasta și cei mai buni judecători.

În ceea ce privește utilitatea comunicării gîndurilor mele, nu cred că ar putea fi foarte mare, dat fiindcă nu le-am dus încă atît de departe încît să nu fie nevoie să adaug încă multe alte lucruri înainte de a le pune în practică. Și cred că pot spune fără vanitate că dacă există vreun om capabil de aceasta, acela ar trebui să fiu eu, mai degrabă decît oricare altul: nu pentru că nu ar putea exista în lume multe spirite incomparabil mai bune decît al meu, ci pentru că nu poți concepe și asimila bine un lucru cînd îl înveți de la altcineva, ca atunci cînd îl inventezi tu însuți. Aceasta este atît de adevărat încît atunci cînd am explicat unele dintre opiniile mele unor persoane foarte capabile care în timp ce le vorbeam păreau că înțeleg cît se poate de clar, totuși atunci cînd le-au reprodus, am remarcat că le schimbau în așa fel încît nu le mai puteam recunoaște ca fiind ale mele. Profit de acest prilej

pentru a ruga pe urmașii noștri să nu creadă că ceea ce li se va spune provine de la mine, în afară de cazul cînd le voi spune eu însumi; și nu mă mir deloc de extravaganțele ce se atribuie tuturor acelor filosofi antici, ale căror scrieri nu le avem, după cum nu cred că gîndurile lor ar fi fost lipsite de sens, dat fiind că ei erau spiritele cele mai luminate ale vremii lor; cred doar că gîndurile lor ne-au fost greșit transmise. După cum se și vede, nu s-a întîmplat aproape niciodată ca vreunul dintre discipoli să-i fi depășit; sînt sigur că cei mai pasionați urmași ai lui Aristotel s-ar considera fericiți dacă ar avea măcar tot atîta cunoștințe despre natură cîte a avut el, chiar cu condiția de a nu fi avut niciodată mai multe. Aceștia sînt ca iedera care nu ține deloc să urce mai sus decît arborii care o susțin, ba chiar adesea coboară după ce a ajuns în vîrful lor; la fel mi se pare coboară, adică devin într-un fel mai puțin savanți decît ar fi fost dacă s-ar fi abținut de la studiu, și cei care, nemulțumiți de a ști ce este inteligibil explicat de autorul lor, vor, pe lîngă aceasta, să găsească soluția multor dificultăți despre care autorul nu spune nimic și la care poate nu s-a gîndit vreodată. Totuși felul lor de a filosofa este foarte comod pentru cei cu spirite foarte mediocre; căci neclaritatea distincțiilor și a principiilor de care se servesc constituie motivul pentru care vorbesc cu cutezanță despre toate lucrurile ca și cum le-ar ști și susțin tot ceea ce afirmă împotriva celor mai subtili și mai capabili, fără să existe vreun mijloc de a-i convinge: prin aceasta ei îmi par asemeni orbului care, pentru a se bate fără a fi în inferioritate cu un văzător, l-ar tîrî în fundul unei pivnițe foarte întunecoase; și pot să spun că aceștia au interesul ca eu să nu public principiile filosofiei de care mă servesc; căci fiind foarte simple și foarte evidente, cum de altfel și sînt, prin publicarea lor eu aș face ceva asemănător cu a deschide ferestrele și a lăsa să pătrundă lumina în pivnița în care ei au coborît să se bată. Nici chiar spiritele cele mai alese nu au prilejul să dorească să le cunoască; căci dacă ele vor să știe să vorbească despre orice lucru și să capete reputația de învățați, vor izbuti mult mai ușor mulțumindu-se doar cu aparența adevărului ce poate fi lesne găsită în toate domeniile, decît căutînd adevărul care se descoperă încetul cu încetul în unele dintre domenii și care atunci cînd se pune problema de a vorbi despre celelalte, te obligă să-ți recunoști sincer ignoranța. Dacă în locul trufiei de a părea că nu ignoră nimic preferă cunoașterea unei fărîme de adevăr — ceea ce este fără îndoială preferabil — și dacă vor să urmărească o țintă asemănătoare cu a mea, ei nu mai au nevoie să li se spună altceva în plus față de ceea ce am spus deja în acest discurs; căci dacă sînt capabili să ajungă mai departe

decît mine, vor fi cu atît mai mult în stare să găsească singuri ceea ce cred că am găsit eu, mai ales că examinînd totdeauna în mod sistematic totul, este sigur că ceea ce a mai rămas de descoperit este mai dificil și mai ascuns decît ceea ce am întîlnit pînă acum. Şi lor le va place mult mai puțin să învețe de la mine decît le-ar place să învețe de la ei înșiși; în afară de aceasta, obiceiul pe care îl vor căpăta de a cerceta mai întîi lucrurile ușoare, trecînd treptat, încetul cu încetul la altele mai dificile, le va fi mai de folos decît toate indicațiile mele. În ceea ce mă privește sînt convins că dacă aș fi învățat din tinerețe toate adevărurile ale căror demonstrații le caut de atunci, și dacă nu aș fi avut nici o dificultate în a le învăța, n-aș fi cunoscut poate niciodată acele adevăruri sau cel puțin deprinderea și ușurința pe care cred că le am de a găsi mereu adevăruri noi, pe măsură ce mă străduiesc să le cercetez. Într-un cuvînt, dacă există pe lume vreo lucrare care să nu poată fi bine dusă pînă la capăt decît de cel care a început-o, aceasta este tocmai lucrarea de care tocmai mă ocup.

Este adevărat că în ceea ce privește experiențele ce pot sluji la aceasta un singur om nu ar putea să le facă pe toate; de asemenea, el n-ar putea folosi cu bune rezultate alte mîini în afara alor sale — cu excepția meșteșugarilor sau a altor asemenea oameni care ar putea fi plătiți și pe care speranța cîștigului, care este un mijloc foarte eficace, îi va face să realizeze întocmai toate lucrurile pe care el le-ar indica. Căci voluntarii care din curiozitate sau din dorința de a învăța s-ar oferi poate să-l ajute, pe lîngă faptul că îndeobște mai mult făgăduiesc decît împlinesc și nu fac decît propuneri frumoase care nu reușesc niciodată, vor neapărat să fie plătiți prin explicarea dificultăților sau măcar prin complimente și conversații inutile, ceea ce l-ar face să piardă — fie și numai puțin — din timpul său. Iar în ceea ce privește experiențele pe care alții le-au făcut deja, chiar dacă ar vrea să i le comunice — ceea ce nu vor face niciodată cei ce le declară secrete — ele sînt compuse în cea mai mare parte din atîtea împrejurări și ingrediente inutile, încît i-ar fi foarte greu să descifreze adevărul; pe lîngă aceasta el le-ar găsi aproape pe toate atît de rău explicate sau chiar atît de false din cauză că cei care le-au făcut s-au străduit să le facă să pară conforme cu principiile lor, astfel încît chiar dacă ar exista ceva care să-i folosească, alegerea acestora ar însemna pierderea unui timp prețios. Astfel că, dacă ar exista pe lume cineva despre care să se știe în mod sigur că este în stare să descopere lucrurile cele mai însemnate și mai utile publicului, și în acest scop ceilalți oameni s-ar strădui să îl ajute, nu cred că l-ar putea ajuta altfel decît furnizîndu-i experiențele de care

ar avea nevoie și evitînd să fie inoportunat în timpul său liber. Dar pe lîngă faptul că nu aștept atîta de la mine încît să promit lucruri extraordinare și nici nu nutresc gînduri atît de deșarte încît să-mi imaginez că publicul s-ar interesa mult de planurile mele, nu am sufletul atît de josnic încît să vreau să accept de la cineva vreo favoare pe care s-ar putea crede că nu am meritat-o.

Toate aceste considerente m-au determinat acum trei ani să nu public tratatul pe care îl pregătisem și chiar să iau hotărîrea să nu public un altul la fel de general sau din care să se poată deduce fundamentele fizicii mele. Dar de atunci s-au ivit alte două motive care m-au obligat să prezint aici cîteva încercări mai deosebite și să comunic publicului ceva din acțiunile și țelurile mele. Primul ar fi, în caz că nu aș publica nimic, că mulți din cei care îmi știau intenția de a tipări cîteva lucrări și-ar putea imagina că rațiunile pentru care mă abțin de la publicare sînt în dezavantajul meu (mai mult decît sînt în realitate); căci deși nu-mi place peste măsură gloria, ba chiar îndrăznesc să spun că o urăsc, ea fiind dușman al liniștii pe care o prețuiesc mai mult decît orice, totuși n-am încercat niciodată să-mi ascund acțiunile ca pe niște crime și nici nu am folosit multe precauții pentru a rămîne necunoscut; aceasta atît pentru că mi se părea că mă nedreptățesc, cît și pentru că mi-ar fi dat o anumită neliniște, contrară liniștii perfecte a spiritului pe care o caut; deși indiferent la faptul că sînt sau nu cunoscut, am dobindit totuși o anumită reputație și am considerat că trebuie să fac tot ce îmi stă în putință pentru a mă feri cel puțin de o reputație proastă. Celălalt motiv care m-a obligat să scriu această lucrare este că, văzînd cum zi de zi planul meu de a mă instrui suferă întîrzieri din pricina nenumăratelor experiențe de care am nevoie și pe care este imposibil să le fac fără ajutorul altcuiva (deși nu sînt atît de închipuit încît să mă aștept ca publicul să acorde o mare atenție preocupărilor mele), totuși nu vreau să mă cobor într-atîta încît să dau urmașilor prilejul de a-mi reproșa că nu le-am lăsat mai multe lucruri bune decît am realizat, pentru că am neglijat ca publicul să contribuie și el la planurile mele.

Și m-am gîndit că îmi era ușor să îmi aleg cîteva chestiuni care, fără a fi mult controversate și fără a mă obliga să expun din principiile mele mai mult decît doresc, ar arăta totuși destul de clar ceea ce pot sau nu pot în știință. Nu aș putea spune dacă am reușit și nu vreau deloc să anticipez judecățile altora, vorbind eu însumi despre scrierile mele; dar voi fi foarte mulțumit dacă ele vor fi examinate; și pentru ca să dau cît mai multe asemenea ocazii, îi rog străruitor pe toți cei

care ar avea de făcut vreo obiecție să se ostenească să o trimită librarului meu, care mi-o va comunica, iar eu voi încerca să adaug răspunsul meu; în acest fel cititorii, găsind alături obiecția și răspunsul meu vor cîntări mai lesne adevărul; căci nu-mi propun să dau niciodată răspunsuri lungi, ci doar să-mi recunosc foarte sincer greșelile, bineînțeles atunci cînd le cunosc; iar în caz că nu mi le pot observa, voi spune pur și simplu ceea ce voi considera necesar pentru apărarea a ceea ce am scris, fără a adauga explicația vreunui subiect nou, pentru a nu mă angaja astfel într-o discuție fără sfîrșit de la un subiect la altul.

Dacă unele dintre chestiunile despre care am vorbit la începutul *Dioptricii* și *Meteorilor*[85] șochează la prima vedere, din cauză că le numesc presupuneri și că nu par să doresc a le dovedi, vă rog să aveți răbdare de a citi totul cu atenție, și sper că veți fi mulțumiți. Căci mi se pare că argumentele se înlănțuie în așa fel încît ultimele sînt demonstrate de primele, care sînt cauzele lor, așa după cum primele sînt demonstrate reciproc de ultimele care sînt efectele lor, și nu trebuie să vă închipuiți că aș comite prin aceasta greșeala pe care logicienii o numesc cerc, căci experiența validînd cea mai mare parte a efectelor, cauzele din care le deduc nu slujesc atît pentru a le dovedi, cît pentru a le explica; dimpotrivă, cauzele sînt dovedite prin efecte. Eu nu am numit aceste cauze presupuneri decît pentru ca să se știe că eu consider că le pot deduce din adevărurile prime, pe care le-am explicat mai sus. Nu am apelat la această denumire tocmai pentru a împiedica anumite spirite — care își închipuie că știu într-o zi ceea ce altul a gîndit în douăzeci de ani imediat ce li s-au spus doar două sau trei cuvinte, spirite care sînt cu atît mai supuse greșelii și mai puțin capabile de adevăr cu cît sînt mai pătrunzătoare și mai vii și nu pierd ocazia să-și construiască o filosofie extravagantă pe baza a ceea ce ei cred că sînt principiile mele, atribuindu-mi-se mie această greșeală. Căci în ceea ce privește opiniile mele, nu le prezint deloc ca noi, cu atît mai mult cu cît, analizînd bine temeiurile lor, sînt sigur că le veți găsi atît de simple și de conforme simțului comun, încît vor părea prea puțin extraordinare și mai puțin stranii decît oricare altele, referitoare la același lucru. Și nu mă laud deloc a fi descoperitorul acestor păreri, deși nu le-am acceptat fiindcă au fost spuse de alții sau fiindcă n-au fost spuse deloc, ci numai pentru că rațiunea m-a convins de aceasta.

Dacă meșteșugarii nu pot executa imediat invenția care este explicată în *Dioptrica*, nu cred că s-ar putea spune că din această pricină ea este proastă. Căci dat fiind faptul că se cere îndemînare și obișnuință pentru a face și a potrivi mașinile pe care le-am descris,

în aşa fel încît să nu le lipsească nimic, m-aş mira dacă ei ar reuşi de prima dată, tot aşa cum m-aş mira dacă cineva ar învăța să cînte excelent din lăută într-o singură zi, numai pentru că i s-a dat o partitură bună [86]. Şi dacă scriu în franceză, care este limba țării mele, în loc să scriu în latină, care este limba preceptorilor mei, aceasta se datorează faptului că sper că cei care se slujesc doar de rațiunea lor naturală vor judeca mai bine părerile mele decît cei care nu cred decît în cărțile vechi. Cît despre cei care îmbină bunul simț [87] cu studiul — singurii pe care îi doresc judecătorii mai — sînt sigur că nu vor fi atît de părtinitori cu limba latină, încît să refuze să asculte şi să înțeleagă argumentele mele, doar pentru că le explic în limba vulgară [88].

De fapt, nu vreau să vorbesc aici în mod special despre progresele pe care sper să le fac în viitor în ştiințe, nici să mă angajez față de public în vreo promisiune pe care nu sînt sigur că aş putea-o ține; voi spune doar că m-am hotărît să întrebuințez timpul care-mi rămîne de trăit doar pentru a încerca să dobîndesc cunoştințe asupra naturii, care să fie de aşa fel încît să se poată deduce din ele anumite reguli pentru medicină [89], mai sigure decît le-am avut pînă acum. Voi mai spune că preocuparea mea mă îndepărtează atît de mult de orice alte țeluri, mai cu seamă de cele care ar fi folositoare unora dăunînd altora, încît dacă vreo împrejurare m-ar obliga să fac aşa ceva nu cred deloc că aş reuşi să o fac. Desigur, ştiu bine că prin această mărturisire nu voi dobîndi mai multă considerație în lume, însă nici nu am deloc această dorință; şi mă voi socoti totdeauna mai îndatorat celor prin bunăvoința cărora mă voi bucura nestingherit de răgazul necesar studiului decît celor care mi-ar oferi cele mai înalte funcții din lume.

Note şi comentarii

[1]Prin „rațiunea" traducem „le bon sens", în acord cu spiritul cartesian, pentru care „aptitudinea de a judeca bine şi a distinge adevărul de fals", este, aşa cum se spune în acelaşi context, „ce qu'on nomme le bon sens ou la raison" şi aparține în aceeaşi măsură tuturor oamenilor. Aşa cum s-a precizat, după Descartes "ştiința este accesibilă tuturor", nu este „privilegiul unora"; „pentru ca ştiința să fie în mod universal recunoscută, pentru ca să existe un adevăr, trebuie ca toți oamenii să posede acceeaşi rațiune, fără ca, totuşi, să poată să-i dea aceeaşi întrebuințare" (P. Landormy, *Commentaire perpétuel* la: R. Descartes, *Discours de la Methode*, Libraire Classique Mellottée, Paris, f.d., p. 27). Ideea de bază ar fi: „trebuie să se distingă între rațiune şi judecată şi să se admită că judecata poate să se producă fără rațiune"; „jud...ata este un act de voință, iar voința este liberă şi poate să respecte sau poate să violeze legile rațiunii; de aceea, singurul

mijloc de a evita eroarea este de a folosi metoda, adică de a replia voința după regula inteligenței și a nu afirma nimic decît sub controlul rațiunii" *(Ibidem)*.

Pe scurt, *metoda* însăși este mijlocul infailibil de a supune judecata, rațiunii! Expresia „le bon sens" este folosită aici în sensul de „facultate naturală de a distinge adevărul de fals", spre deosebire de sensul mai general de „sagesse", întîlnit la stoici (cf. Seneca, *De vita beata*, XII, 1), care traduce expresia latină „bona mens" (ca în Regula I: « de bona mente, sive de hac universali sapientia »); „acestee două sensuri nu sînt, de altfel, fără legătură între ele; căci *bon sens* este instrumentul care, dacă ne folosim bine de el, ne permite să atingem *bona mens* sau *sagesse* (înțelepciunea) și invers, aceasta din urmă nu este decît bunul simț ajuns la nivelul cel mai înalt de perfecțiune grație metodei, care nu-i este decît utilizarea după reguli" (E. Gilson, în: R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, J. Vrin, Paris, 1925, p. 81, 82).

Evident, distingerea celor două sensuri este menită să evite situația echivocă de a atribui tuturor o înțelepciune egală. Căci dacă „bunul simț" e dat în mod natural, „înțelepciunea" e rezultatul instrucției și educației, al culturii. Aci și ideea (să se anunțe aci J. J. Rousseau, cu starea naturală?) că la origine, în stare naturală, oamenii aveau „spiritul bun", nedeformat printr-o întrebuințare „rea". Este de reținut că sub egida acestei „rațiuni" ca „le bon sens ou la raison" s-a dezvoltat și logica de la Port-Royal: „Nu există nimic mai mult de estimat decît bunul simț sau justețea spiritului în discernerea adevărului și a falsului"; „logica este arta de a ne conduce bine rațiunea în cunoașterea lucrurilor, atît pentru a ne instrui pe noi înșine, cît și pe alții" *(La Logique ou L'Art de Penser*, par M. M. de Port-Royal, *Nouvelle Edition* par L. Barré, Paris, Jules Delalain, *MDCCCLIV*, p. 3, 27). De fapt, acest text apărut în 1662, redactat în 1660 de Antoine Arnauld și Pierre Nicole, împrumută mult de la Descartes, așa cum declară chiar autorii (*Ibide m*, p. VII).

În măsura în care atît logica și metodologia, cît și metafizica sînt cartesiene, nu miră deloc aprecierea, de circulație cîndva, că secolul XVII rămîne unul prin excelență „cartesian". Dacă luăm în seamă și un alt program: „Arta poetică" a lui Boileau, intervine un argument în plus! Descartes a imprimat un stil de gîndire și acțiune, și-a pus pecetea asupra stilului însuși al culturii timpurilor noi în perioada intrării acesteia pe făgașul modernității și a configurării raționalității științifice.

[2] Termeni scolastici, trimițînd la tradiția aristotelică: „natura" înseamnă realizare sau „afirmare", „accidentele" sînt determinări ce se adaugă fără a ține de esența speciei. În fond, „forma" definește *specia*, „accidentele" țin de individ. După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 89, 90), prin „filosofi" Descartes avea în vedere „filosofii scolastici"; „este accident tot ceea ce ține de o ființă fără a-i aparține în virtutea definiției esenței sale", „forma" avînd sens de „formă substanțială", adică principiul activ al compusului substanțial care, unindu-se cu natura, constituie împreună un corp natural și îl situează într-o specie determinată! Fiind „actul simplu", forma este aceea care fundează esența. Procesul de emancipare spirituală nu coincide întru totul cu cel de emancipare terminologică. Descartes, ca și alți gînditori moderni, păstrează încă formulări din scolastică.

[3] Exprimînd convingerea că fiecare este în stare, „în mod natural", de a-și conduce bine „rațiunea", Descartes nu socotește a da aci decît propriul său exemplu, nu „precepte"; pentru a se folosi de propria rațiune; fiecare dispune de sine, avînd facultatea de „a judeca bine". Descartes nu vrea să dea lecții. Știința e la îndemîna tuturor.

[4] După É. Gilson *(Op. cit.*, p. 98), „ca o povestire care comportă pentru cititor o moralitate din care s-ar putea trage un folos, dar ale cărui încheieri nu ar avea caracter universal, nici pe cel necesar al preceptelor morale ca atare". « ... que comme une

fable. . . », este sensul termenului latin „fabula", povestire, de unde și titlul lucrării: *Discurs*, nu *tratat*.

5 « . . . aux lettres. , . », adică în sensul expresiei „litterae humaniores", al „umanităților", desemnînd: gramatica, istoria, poezia și retorica, așa cum erau în învățămîntul scolastic. Descartes pare a desemna aci prin „lettres" tot ceea ce este expus în forma scrierii, spre deosebire de învățătura rezultată din experiențele zilnice sau din datele reflecției prin știință.

6 Este vorba de Colegiul din La Flèche, unde Descartes și-a început studiile în 1604.

7 Așa-numitele „științe oculte". După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 109), „se cheamă *sciences curieuses*, acelea care sînt cunoscute numai de puține persoane, care au secrete particulare, între acestea situîndu-se chimia, o parte a opticii, care permite, cu ajutorul oglinzilor și lunetelor, observarea unor lucruri extraordinare, precum și mai multe științe iluzorii, ca astrologia judiciară, chiromancia, cabala, magia etc.". Adept al exactității, al spiritului riguros, Descartes privește critic tot ceea ce contravine raționalității științifice.

8 În „școli", deși într-un învățămînt tipic scolastic, se studiau, evident, și multe discipline utile, se asigura învățarea limbilor și o cultură umanistă. Descartes însuși a învățat în Colegiul La Flèche foarte bine limba latină și puțină greacă și s-a familiarizat cu „umanitățile".

9 O prețuire a matematicilor pentru nevoile practicii și ale „artelor mecanice", de fapt, și ale invenției, nu doar aplicații ale științelor.

10 Descartes întrevede deja și o altă întrebuințare a matematicilor, datorită certitudinii lor superioare, care le făcea să nu poată fi contestate sau ignorate.

11 Aluzie, probabil, la doctrina stoică, după care pasiunile trebuie înăbușite, înțeleptul putînd să evadeze cînd îi place din viață, fiind cumva superior chiar zeilor (C. f. M. Dorolie, *Notes explicatives*, în: Descartes, *Discours de la Méthode*, Libraire Larousse, f.d., p. 14. De asemenea E. Gilson, *Op. cit.*, p. 132).

12 Se au în vedere îndeosebi dreptul și medicina.

13 Text de bază, devenit celebru ca idee-forță a orientării cu adevărat moderne a gîndirii libere, grăitor prin el-însuși:. . . „de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi même, ou bien dans le grand livre du monde". Este ideea că știința nu se află în cărți, dar așa cum preciza É. Gilson (*Op. cit.*, p. 142), Descartes „nu renunță la a citi, ci doar la a crede că lectura ar fi o metodă eficace pentru a descoperi adevărul." Ilustrul gînditor pornea de la premisa că știința nu există încă. După P. Landormy (*Op. cit.*, p. 45), pentru Descartes „adevărul nu apare decît în momentul în care spiritul organizează datele culese printr-un act de reflecție. Adevărul nu există gata făcut nicăieri, nici chiar în operele oamenilor care l-au posedat; el nu se comunică sub influența unei acțiuni exterioare, ci se oferă doar spiritului care l-a produs prin propriul său efort". Orientarea spre capacitatea autonomă a rațiunii nu poate să nu fie și un crez major al umanismului modern.

14 Cumva orientarea pragmatică a gîndirii lui Descartes, ceea ce confirmă și fraza imediat următoare: adevărul dă perspectiva acțiunii, siguranță în viață; ca urmare, el trebuie să aibă ceva comun cu aceasta. Pe scurt, unitatea rațiunii cu viața dar și raționalism; trebuie să ne studiem pe noi-înșine pentru a cunoaște natura lucrurilor. Căci știința se propune prin necesar, nu prin probabil. Ideea menirii practice a științei rămîne o constantă a operei lui Descartes.

15 « . . . offusquer . . . », precizează É. Gilson (*Op. cit.*, p. 148), adică „a împiedica de a fi văzut"; „lumina rațiunii este în mod natural egală la toți, numai că ea poate înceta de a străluci din cauza erorilor pe care le aduc în noi exemplul și obiceiurile". De aceea, în spirit antiscolastic și raționalist, Descartes respinge prejudecățile, ideile tradiționale și obișnuințele ce frînează gîndirea.

[16] În Bavaria, în noiembrie 1619; după ce părăsise armata lui Mauriciu de Nassau, Descartes se afla în serviciul ducelui de Bavaria, în vremea „războiului de 30 de ani" (1618—1648). Aci, în noaptea de 10 noiembrie 1619, a avut visul care i-a dat ideea metodei și i-a luminat calea toată viața. Nu e vorba de nimic miraculos aici, cele petrecute situîndu-se în continuarea preocupărilor constante de a întemeia o „știință adevărată". În raport cu ceea ce învățase în școală, „simpla practică de toate zilele, chiar atunci cînd nu este condusă de temeiuri științifice, îi apare filosofului incomparabil mai prețioasă și mai aproape de adevăr decît erudiția speculativă a scolasticii" (V. F. Asmus, *Descartes*, Edit. Științifică, București, 1958, p. 169).

[17] E vorba de Ferdinand II, regele Bohemiei (1617) și al Ungariei (1618) încoronat împărat la Frankfurt, în 1619.

[18] „Prudent" are sensul de „înțelept".

[19] După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 173), « Ces grands corps » are în vedere: Montaigne *Essais*, liv. III, ch. IX, *De la vanité*: « Nu tot ceea ce se clatină cade. Contextura unui așa de mare corp atîrnă mai mult de un cui . . . ». Se au în vedere aci dificultățile unei reconstrucții teoretico-metodologice, în care nu trebuie pierdute din vedere nici ansamblul, nici părțile.

[20] Descartes pune în atenția rolul orientării „spiritului" în cercetarea adevărului, unul diferit la indivizi diferiți. Necesitatea unei metode este astfel iminentă.

[21] „Arts ou sciences" au aci sens de pricepere, îndemînare, măiestrie, care, pentru cine le are, apar și ca știință. Un fel de „savoir-faire", cum s-a tradus mai tîrziu grecescul „tehné".

[22] Căutînd o metodă care să fie în același timp invenție și demonstrație, Descartes pune sub semnul întrebării silogismul, care presupune principii deja stabilite, ce se aplică la o știință gata făcută. După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 184), ceea ce Descartes vizează în special „este legitimitatea, sau chiar posibilitatea unei metode care ar pretinde să reglementeze forma raționamentelor independent de conținutul lor. Logica carteziană va fi, dimpotrivă, astfel concepută, încît conținutul raționamentului va angaja *ipso facto* forma, aceasta din urmă nefăcînd nimic altceva decît de a formula mișcarea însăși realizată de spirit în analiza ideilor". După O Hamelin (*Le système de Descartes*, F. Alcan, Paris, 1921, p. 89—90). Descartes schimbă atitudinea față de logică, substituind „logicii extensiunii", de care se folosea scolastica, o „logică a comprehensiunii".

În ceea ce privește formularea „comme l'art de Lulle" se are în vedere *Ars Magna* a lui Raymond Lullus (1235—1315), călugăr franciscan spaniol care prezentase o combinatorică, un fel de mașină de calcul, menită să furnizeze toate combinațiile de idei posibile.

[23] În concepția lui Descartes, este vorba de o *metodă universală*, aplicabilă la toate științele, nu doar la cele matematice. Așa cum s-a precizat, „primul titlu la care se gîndise Descartes era mai explicit: *Projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature au plus haut degré de perfection*. După Descartes, toate științele sînt legate între ele, și aceeași metodă trebuie să ne conducă de la cunoașterea lucrurilor celor mai simple la cele mai elevate" (É. Rabier, *Études Critiques*, în: Descartes, *Discours de la Méthode . . .* suivi des *Meditationes* en latin et en français, 4e éd, Libraire Delagrave, Paris, 1918, p. 194). Și mai hotărît, P. Landorny (*Op. cit.*, p. 47) subliniază: știința după veritabila sa natură el o concepea ca pe o unitate autonomă, ca un sistem de determinări, fiind în mod absolut suficient sieși, nepresupunînd nici un principiu străin, fie acestea revelația, credința sau autoritatea. Știința este una, deoarece inteligența este una; căci aceeași rațiune se aplică în mod egal la toate obiectele atît de diverse ale gîndirii. Nu există mai multe științe, întrucît nu există mai multe maniere de a cunoaște; oricare ar fi materia afirmațiilor noastre, certitudinea prezintă totdeauna un caracter „deontic". Metoda se reduce aci la patru reguli simple, iar acestea la două operații ale gîndirii:

intuiția și deducția. După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 196), „redactarea *Discurs*-ului, care, reduce *Metoda* la patru precepte, corespunde, probabil, unui stadiu tardiv al gîndirii lui Descartes. *Regulae ad directionem ingenii* . . . sînt anterioare *Discursului* și posterioare iernii lui 1619 . . . Caracterul în mod voluntar simplificat al expozeului din *Discurs* ar fi, după toate probabilitățile, rezultatul eșecului la care au condus atît tentativa din *Regulae*, cît și aceea a meditației din 1619. E de notat că cele două lucrări coincid prin fondul lor: căci *Regulae* nu conțin, în definitiv, decît cele patru precepte din *Discours*, ceea ce li s-a adăugat nefiind precepte suplimentare,ci numai reguli practice destinate a le facilita aplicația. Metoda a fost astfel de la început, în ce privește esențialul, ceea ce trebuia să rămînă pentru totdeauna". În comentariul său „continuu", P. Landormy (*Op. cit.*, p. 47) preciza, de aceea, că ceea ce s-a petrecut în nopatea de 10 noiembrie 1619 la Neuburg pe Dunăre are următoarea semnificație: „Descartes a căpătat definitiv conștiința metodei sale".

[24] Este cunoscuta *regulă a evidenței;* evidența are caracterul a ceea ce se impune imediat și prin sine. După E. Gilson (*Op. cit.*, p. 197), „formula primului precept se divide în două părți: 1° enunțarea principiului evidenței... 2° enunțarea condițiilor preconizate pentru ca să existe evidență" ; în alți termeni, „caracterul propriu cunoașterii adevărate, așa cum o concepe Descartes, este *evidența*, care se definește la el totdeauna în opoziție cu *conjunctura*". Caracterul de nemediatitate ce definește evidența implică în mod necesar caracterul de nemediatitate și simplicitate al actului de cunoaștere prin care o sesizăm, act ce se numește *intuiție*. De aci rezultă „că noțiunea cartesiană de adevăr nu admite nici un grad intermediar între certitudinea absolută și ignoranță. Ea exclude astfel noțiunea aristotelică de probabilitate și se opune în mod conștient dialecticii scolastice a verosimilului" ; prin «. . . c'est-à-dire. . . », Descartes „își precizează regula sa generală, subordonîndu-i trei precepte: 1 a nu judeca înainte de a fi atins evidența; 2 a nu judeca fondat pe idei preconcepute; 3 a nu permite judecății noastre să se extindă dincolo de evidența actuală" (*Ibidem*, p. 197, 198).

În același context, «. . . si clairement . . . », «. . .et si distinctement. . . » pune distincția între „claritatea" și „distincția" unei idei: o idee poate să fie clară fără a fi distinctă; o idee în întregime clară este totdeauna distinctă; o idee distinctă este totdeauna o idee clară. După V. Brochard (*Éclaircissements* în: Descartes, *Discours de la Méthode* 6° éd., F. Alcan, Paris, 1971, p. 81, 82), „oricît de naturală, sau chiar banală, ne-ar părea această regulă azi după ce o îndelungată utilizare ne-a familiarizat cu ea, constituie, totuși, unul din marile merite ale lui Descartes de a fi formulat-o cu atîta franchețe" ; nu este vorba însă de evidența în sensul limbajului obișnuit, ci „trebuie ca rațiunea, degajată de orice influență străină, să perceapă ceea ce se numește *claritatea* și *distincția*, ideilor" ; căci „orice evidență este pentru el intelectuală, iar orice certitudine este metafizică".

[25] *Regula analizei*, formulată sub influența matematicii (așa cum o arată și *Geometria*). După P. Landormy (*Op. cit.*, p. 61), „analiza este aceea care, pornind de la consecințe, ne face, în geometrie, să descoperim principiile. Dacă există o metodă pentru a funda principiile filosofiei și ale celorlalte științe, aceasta este analiza geometriilor, căreia această metodă trebuie să-i semene", ceea ce arată că „metoda generală a lui Descartes nu e decît o extindere a metodei matematice". Pe cînd prima regulă este mai mult negativă, *analiza* este un demers pozitiv al gîndirii în dobîndirea adevărului.

[26] *Regula sintezei.* După ce analiza a arătat cum orice lucru compus trebuie redus la naturi simple *(simples, absolutes)*, trebuie ca aceste „naturi", după o regulă inteligibilă, să fie reunite. De la *intuiție* la *deducție*, aceasta din urmă fiind nu una silogistică, ci „o intuiție imperfectă", în ambele cazuri „efortul spiritului atent care sesizează adevărul constituind însăși condiția științei" (V. Brochard, *Op. cit.*, p. 87). Sinteza pleacă de la simplu pentru a afla complexul, orice sinteză presupunînd astfel o analiză

prealabilă. De aci şi teza (É. Gilson, *Op. cit.*, p. 205) că „preceptele al doilea şi al treilea", date „ca două momente ale uneia şi aceleiaşi reguli în redactarea din *Regulae*", conţin „întreaga metodă".

[27] *Regula enumerării*, enumerarea fiind (după P. Landormy, *Op. cit.*, p. 69, 73) „nu un nou procedeu de descoperire, ci condiţia esenţială a oricărei demonstraţii riguroase"; „enumerarea are astfel un dublu rol în metodă: ea ne permite să ne asigurăm: 1° că nu omitem nici o treaptă intermediară de la relativ la absolut sau invers; 2° că orice relativ este înţeles în absolut. Ştiinţa trebuie să reducă multiplul la unitate, dar cu dubla condiţie de a ţine seama de toate tranziţiile necesare de la simplu la complex şi de a nu neglija nimic în diversitatea materiei sale. Ştiinţa trebuie să fie adecvată obiectului său. Obiectul său poate să fie ideal, el e chiar totdeauna ideal... Orice chestiune concretă este o chestiune imperfectă, întrucît ea conţine determinări ignorate; numai chestiunile abstracte sînt perfecte, întrucît toate determinările pe care ele le conţin sînt cunoscute în mod clar şi distinct. A-şi da seama de ceea ce se ignoră şi de ceea ce se neglijează e la fel de important ca şi de a şti ce se cunoaşte... În acest sens, *enumerarea* constituie salvarea metodei deductive. Numai studiind cea de-a patra regulă, înţelegem cum o metodă *a priori* poate fi în acelaşi timp o metodă obiectivă".

În alţi termeni, dacă prima regulă a definit certitudinea punînd adevărul ca interior spiritului, regula a patra fundează valoarea practică a ştiinţei: deşi o limitează la abstract, îi asigură eficacitatea mijloacelor. Este ceea ce s-a numit deducţia de tip matematic, bazată pe intuiţia intelectuală. Căci Descartes este un raţionalist tocmai în acest sens. Aşa cum s-a spus (V. Brochard, *Op. cit.*, p. 88), după cum deducţia este un fel de intuiţie, enumerarea este un fel de deducţie, şi totul se reduce, în cele din urmă, la intuiţie". Descartes procedează aci *a priori*, iar, în acest sens şi „regulile" din *Discours* se înfăţişează ca precepte generale valabile pentru toate metodele. Spre deosebire de scolastică (pentru care deducţia se exercită asupra unei ştiinţe gata făcute), noutatea metodei carteziene constă „în a face cunoaşterea să depindă de activitatea totdeauna în mişcare şi în act a spiritului. Nu aplicarea de formule seci şi abstracte, ci intuiţia concretă a spiritului ce se percepe pe el însuşi este cea care conduce la adevăr. Spiritului îi este de ajuns să fie el însuşi, să urmeze propria sa natură, să asculte de propriile sale legi"... (*Ibidem*, p. 89).

[28] Adică „deducţiile, în care, spre deosebire de simplele intuiţii, mişcarea de enumerare e singura care permite de a îmbrăţişa totodată seria întreagă a premiselor şi a consecinţelor lor", aşa cum o arată *Regulae*, III (C.f. É Gilson, *Op. cit.*, p. 214).

[29] «... que toutes les choses...», „formulă foarte discretă — notează É. Gilson (*Op. cit.*, p. 214) —, dar care marchează în realitate pasul decisiv făcut de gîndirea carteziană; tot ceea ce este susceptibil de cunoaştere adevărată este, prin definiţie, susceptibil de cunoaştere matematică. Ideea unităţii corpului ştiinţelor... este astfel inseparabilă, cronologic şi logic, de extinderea metodei matematice la întreg domeniul cunoaşterii".

[30] E vorba de structura enumerării, pentru a aduce sub o intuiţie unică dificultăţile parţiale.

[31] „Chiffre" în sens general de procedeu de notaţie. Este contextul geometriei analitice (*Geometria*, cartea I). Să nu se uite că Descartes a fundat şi algebra modernă.

[32] După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 228), „pentru că metoda este mai mult chestiune de practică decît de teorie". Aşa cum o va arăta şi partea a treia, pentru Descartes „ştiinţa" (cunoaşterea) constituie valoarea supremă, dar ea trebuie înţeleasă în context cu acţiunea şi viaţa. S-a vorbit (P. Landormy, *Op. cit.*, p. 77) de „practica metodei": Căci nu e suficient că cunoşti regulile metodei, pentru a le aplica convenabil în toate cazurile; obişnuinţa e un mijloc de familiarizare cu metoda şi, de aceea, „înainte de a o aplica la chestiuni dificile, Descartes s-a servit de ea pentru a dezvolta cunoştinţele

sale in aritmetică și geometrie, fapt prin care știința matematică s-a transformat din temelii". Mai precis: algebra modernă astfel perfecționată este, după Descartes, „instrumentul universal al științei, care trebuie să se limiteze la a determina în toate lucrurile relațiile de ordine și măsură", așa cum arată și *Regulae*, XII (*Ibidem*).

„Opera științei" este una de organizare a „ideilor". Căci gîndirea nu creează nimic, ci doar ordonează elementele ce îi sînt date. Descartes rămîne dincolo de ideea activismului (constructivismului) gîndirii, la care ajunge Kant. Este adevărat, prin organizare, după criterii de economicitate și rigurozitate, el pregătește fapta kantianismului!

33 «... par provision ...» înseamnă aci „în așteptare", după textul latin: «... ad tempus...» (cf. É. Gilson, *Op. cit.*, p. 230). Formula are un sens mai adînc: pînă la atingerea științei veritabile, singura bază certă a moralei, totul rămîne „provizoriu", în așteptare! Așa cum preciza Descartes însuși (*Principes*, Préface, tome IX, *Œuvres*, éd. ch. Adam & P. Tannery, cf. E. Gilson, *Op. cit.*, p. 231), „cea mai înaltă și cu deosebire perfectă morală ... presupunînd o întreagă cunoaștere a altor științe, este cel mai înalt grad al *Înțelepciunii*". Tocmai de aceea, filosofia cartesiană rămîne, sub acest aspect, neterminată! Cu atît mai mult, morala provizorie constituie pentru Descartes, nu o precauție, ci o necesitate.

34 Textul aduce distincția între judecată și voință: acțiunea spiritului prin care „judecăm" că un lucru e bun sau rău aparține voinței, iar acțiunea prin care „cunoaștem" că am judecat astfel aparține intelectului (Cf. É. Gilson, *Op. cit.*, p. 237—238).

35 A căuta ceea ce este verosimil și a lua deciziile ce permit cel mai ușor o readaptare.

36 „Rațiunea" („le bon sens") rămîne și aci criteriu absolut, dincolo de oscilațiile voinței și pasiunilor.

37 Așa cum s-a precizat (É. Gilson, *Op. cit.*, p. 242), „cea de-a doua regulă a moralei pare să fie primejdioasă"; ea se completează însă „cu o regulă corespunzătoare moralei definitive", anunțată numai, și cu precizarea că ea „nu e altceva decît o regulă practică", pentru „uzul vieții", nu prejudiciază „legitimitatea teoretică" a alegerii.

38 Nici destinul, nici hazardul (Descartes nu admite nici fatalitatea, nici contingența), ci cursul evenimentelor. Este de reținut că nuanța de stoicism prezentă aci nu merge spre resemnare decît la limita acțiunii. Căci Descartes admite o acțiune asupra lucrurilor grație științei; valoarea „practică" a acesteia este pentru viață!

39 Criteriul rămîne propria judecată, nu exemplul și opiniile altora. Poate un element de „morală raționalistă?". După P. Landormy (*Op. cit.*, p. 87, 89), pentru Descartes, morala provizorie are valoare doar ca o condiție a cercetării moralei definitive, deși practic orice morală este esențialmente provizorie!

40 Descartes are în vedere rezultatul cercetărilor sale științifice din perioada 1619—1628, care au luat formă sistematizată în: *Monde*, ou *Traité de la Lumière*. Din acesta a publicat, precedate de *Discurs de la Méthode*, numai: *Dioptrica; Meteorii; Geometria*. În scrisoarea către Mersenne din martie 1636 (în tome I, p. 339 *Œuvres*, cf. É. Gilson, p. XI), Descartes preciza: ... „titlul generic va fi: *Proiectul unei Științe universale care să poată ridica natura noastră la cel mai înalt grad de perfecțiune a sa, plus Dioptrica, Meteorii, Geometria sau cele mai curioase Materii pe care autorul le-a putut alege pentru a face proba științei universale pe care el o propune, explicate în așa fel încît chiar și cei care nu au studiat deloc să le poată înțelege*".

Sub acest titlu destul de baroc este formulat astfel un adevărat program teoretico-metodologic. Multe înlesniri în înțelegerea *Discursului* oferă traducerea sa în latină, efectuată de Etienne de Courcelles în 1644 (Vezi: *Œuvres de Descartes*, publié par Charles Adam & Paul Tannery, VI, 1902, p. 540—720).

[41] «... en un pays...», adică în Olanda, țară ce îi asigura condiții de lucru. Descartes însuși, în *Scrisoare către G. Balzac*, din 5 mai 1631 (Tome I, p. 204, *Oeuvres*, cf. É. Gilson, p. 281), o numea „pays où l'on puisse jouir d'une liberté si entière"...

[42] În lupta cu prejudecățile tradiției, Descartes caută, așa cum s-a văzut deja în partea a doua, alte căi de a asigura certitudinea. Se anunță ideea „îndoielii metodice" (le doute méthodique), una deosebită de îndoiala sceptică. După V. Brochard *(Op cit.*, p. 93): „Scepticii nu se îndoiesc decît pentru a se îndoi: Descartes nu se îndoiește decît pentru a ajunge la adevăr. Îndoiala scepticilor e definitivă: cea a lui Descartes este provizorie. Îndoiala scepticilor e un scop, cea a lui Descartes e un mijloc". Cumva, expresia unui element de discernămînt, unul critic, specific omului modern. „Scepticismul" are aci un înțeles nou: „Descartes răspunde scepticismului printr-o răsturnare a acestuia împotriva propriilor premise, ajungînd la concluzii antisceptice. El utilizează metoda îndoielii pentru a arăta că în certitudinea generală cea mai extremă nu trebuie să considere claritatea și distincția adevărurilor ca suficientă pentru construcția științei. Scepticismul său metodologic dă socoteală pentru fiecare dintre trăsăturile caracteristice ale viziunii sale pozitive asupra științei ... Punctul de plecare al lui Descartes în metoda îndoielii expune astfel încrederea sa în abilitatea de a ajunge la o știință bine definită" (T. Sorell, *Descartes, Hobbes and the body of natural science*, în „The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry", 1988, Volume 71, Number 4: *Descartes and His Contemporaries*, p. 523).

[43] «... que les illusions de mes songes...» este formula prin care, preciza É. Gilson (*Op. cit.*, p. 291), așa cum o arată *Meditationes* I, Descartes intoduce „argumentul său din imposibilitatea în care ne aflăm de a distinge veghea de somn, deoarece în vise iluziile nu sînt mai puțin complete decît sînt cele ale alienaților"; aceasta ca o continuare la ceea ce spuneau scepticii, care își întemeiau argumentarea despre erorile simțurilor prin concluzii desprinse din „iluziile alienaților". Este adevărat, Descartes se referă pur și simplu „la tradiția sceptică, din care s-au inspirat atîția autori în secolul al XVI-lea (Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer etc.)", tradiție care la el însă „îndeplinește rolul pe care îl are într-un tratat de terapeutică descrierea unei maladii" *(Ibidem)*. Prin formularea: «... pendant que je voulais...», Descartes preconiza în esență următoarele: „implicînd mai întîi faptul gîndirii, îndoiala implică în consecință și faptul existenței mele, ca substanță cugetătoare, atîta timp cît mă îndoiesc" (*Ibidem*, p. 292).

[44] Formulă celebră: «... je pense, donc je suis...», precizată, spune É. Gilson *(Ibidem)*, prin textul latin: «*Ego* cogito, ergo sum, *sive existo*...»: „Adițiunea *existo* se explică prin dificultatea de a întrebuința verbul latin *sum* în sens absolut de *exister* (a exista), pe care îl primește aci. În ceea ce privește pronumele personal *ego*, ar fi poate mai convenabil de a-l considera o suprimare a redactării franceze decît ca un adaos al redactării latine. Nu se poate transpune în franceză fără a ne folosi de formula greoaie: *Moi qui pense, je suis*. Este însă sensul exact și complet, pe care Descartes vrea să-l exprime ... deci eu, cel care gîndesc, exist. Ceea ce latinescul «*ego* cogito» traduce mai exact decît *je pense*".

Este intuiția fundamentală, nu un raționament, este primul principiu al filosofiei carteziene, formulat ca o primă intuiție. *Cogito* nici nu putea să fie un raționament: căci el e anterior raționamentului care s-ar putea trage de aci și exprimă un credo modern, anume cel al valorii autonome a gîndirii. Așa cum a precizat. O. Hamelin (*Le Système de Descartes*, p. 123), deși Descartes „a împrumutat prima idee a lui *cogito* de al Augustin", aceasta „nu a impietat asupra originalității sale". De fapt, și la Augustin, *Cogito* este „una dintre numeroasele atitudini care scapă de obiecțiile scepticilor"; căci „ceea ce el cercetează în evidența lui *Cogito* este mai puțin un adevăr particular al propriei existențe și mai mult certitudinea existenței adevărului" (Ch. Boyer, *Le „Cogito" dans Saint Augustin*, în: *Travaux du IX Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes*,

Paris, Hermann et Cie, Éditeurs, 1937: I. *Études Cartesianes* I[e] Partie, p. 90). Autorul face trimiteri la Sf. Augustin: *Contra Academicos*, I, III: *De libero arbitrio*, I, II: *De civitate Dei*, I, IX; totodată precizează și deosebirea de Descartes: „Cogito e de ajuns a proba că noi sîntem în stare de adevăr și prin aceasta să ne asigurăm de realitatea a ceea ce adevărul presupune. Nici un adevăr nu poate exista fără a deriva din Adevărul care este Dumnezeu" (*Ibidem*, p. 292).

La Descartes, *Cogito* e principiul prin el însuși, certitudinea ce precede tuturor certitudinilor, *originea* (locul de unde începe) oricărui adevăr. Odată cu Descartes — sublinia H. Lefebvre (*Descartes*, Editions, Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947, p. 125) — „individul care gîndește se pune, se afirmă. El se simte responsabil pentru întreaga gîndire, se afirmă în mod conștient și ca centru al gîndirii și realului, liber ca atare... Moment capital în istoria concretă a individualității".

Formularea „je pense, donc je suis", în latină „*Cogito ergo sum*", a antrenat mari discuții în epocă. Îndeosebi, P. Gassendi a adus obiecția că Descartes s-ar folosi aci de „un raționament silogistic" în care premisa majoră subînțeleasă *(„Tout ce qui pense est")* nu ar fi demonstrată și, ca urmare, conduce la o „eroare grosolană". În spiritul analizei — metodă a algebrei prin excelență —, Descartes utiliza deducția de tip matematic, nu pe cea de tip silogistic. Așa cum s-a precizat, „*Cogito ergo sum*" nu e cum s-a crezut adesori — din cauza lui *ergo* — un silogism prescurtat, o entimemă: la Descartes deducția „nu e însă decît o desfășurare, o explicitare a ceea ce se găsește implicit în intuiție" (Ath. Joja, *Studii de logică*, Ed. Academiei, 1960, p. 335, 341). Într-o analiză mai amplă, H. Glockner preciza: ...» judecata « Gîndesc, deci sînt » nu este un raționament, deoarece leagă numai doi termeni, spunînd, nici mai mult nici mai puțin decît « eu sînt gîndind », « gîndind eu sînt » ... Vocabula « ergo » dă expresie inseparabilității dintre « eu gîndesc » și « eu sînt »" *(Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Reclam, Stuttgart, 1968, p. 418).

În raport cu utilizarea formulei „*Cogito ergo sum*" la Augustin (într-o semnificație teologică, probă pentru Trinitate), la Descartes are loc o resemnificare profundă; aceasta întrucît devine principiul oricărei filosofii, inclusiv al fizicii.

45 «... n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose materielle...» traduce formula prin care scolasticii opuneau substanța și accidentul. După É. Gilson (*Op. cit.*, p. 306), „intențiile lui Descartes sînt aci clare: a spune că gîndirea «... nu are nevoie de nici un loc » pentru a subzista, înseamnă a afirma categoric că această suficiență, sau « perseité » a gîndirii nu este invocată în favoarea sa decît pentru a o separa de întindere". *Cogito* vine totodată ca o probă pentru existența unui suflet în întregime separat de corp: dualismul substanțelor.

46 După Descartes, *îndoiala* este trezirea gîndirii reflexive și, ca atare, un moment de trecere , față de gîndire care, prin natura ei, este judecare și afirmare. Mai mult, întrucît există o corelație între gîndire și ființă, îndoiala înseamnă cumva mai puțin decît a fi.

47 Formula: «... Ensuite de... » avea pentru secolul al XVII-lea sensul de „après" (după). Așa cum s-a precizat (É Gilson, *Op. cit.*, p. 314), este „o expresie adverbială analogă tuturor celor prin care Descartes încearcă să marcheze ordinea de succesiune a ideilor... Sensul tare ar fi: *en conséquence* (ca urmare, în consecință)". În ce privește formula: «... une plus grande perfection... », ea trimite la tradiția augustiniană a anteriorității ideii de perfecțiune în raport cu ideea de imperfecțiune. Ideea de Dumnezeu e aci *un principiu metodologic:* pentru ca prin *Cogito* să fie sesizată nemediat ființa gîndirii ca prinsă în rațiunea sa suficientă, trebuie ca ideea de Dumnezeu să fie anterioară, într-un anumit fel, celei a propriei noastre imperfecțiuni. Ceea ce s-a numit „Dumnezeu al metafizicii" *(Dieu de la métaphisique)* se deosebește astfel, prin chiar funcția sa majoră, de Dumnezeu al teologiei. În aces sens, Descartes „aduce existența

lui Dumnezeu într-o dovadă rațională pe calea către propria eixstență, care nu mai are nevoie de nici o credință în revelație", ceea ce a determinat Facultatea de teologie din Paris să considere aceasta „ca o dovadă de necredință" (K. Löwith, *Gott , Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, p. 34). Și mai clar: „În virtutea raționalismului său extrem, Descartes nu găsește altă soluție decît aceea a lui *Ens perfectissimum*. Dar, în mod logic, cunoașterea lui *Ens perfectissimum* nu e posibilă decît prin cunoașterea imediată a lui *cogito*. Toate celelalte cunoștințe sînt mediate, mediatizate de *Ego Cogito*" (Ath. Joja, *Descartes și modelul matematic*, în: *Probleme de logică*, vol. V, Edit. Academiei, București, 1973, p. 7). Cu toată această accentuare a locului și rolului gîndirii, trebuie să observăm aci „o întoarcere stranie și simptomatică la vechiul motiv metafizic. E stranie fiindcă nu cadrează cu autonomia gîndirii; e simptomatică, fiindcă ne dezvăluie un Descartes tributar celor mai vechi tradiții filosofice neoplatonice" (M. Florian, *Metafizica și problematica ei*, Societatea Română de Filosofie, București, 1932, p. 23).

[48] Celebra formulă a empirismului modern, folosită ca principiu de J. Locke: „Nihil est in intelectu quod non prius fuerit in sensu". Formula vine din scolastică (Cf. É Gilson, *Index scolastico — cartésien*, Paris, 1912, p. 204).

[49] « . . . des choses réelles . . . » în sens de „realitate obiectivă", spune É. Gilson (*Op. cit.*, p. 320, 362), căci „fiind o formă *reprezentativă*, ideea e un lucru gîndit și, ca atare, o *realitate*". Totul decurge din admiterea unei *res cogitata*, ceea ce înseamnă că gîndirea, atunci cînd își percepe conținutul sub formă de idee, atinge o „realitate inteligibilă" sui-generis. Este sensul scolastic al expresiei „realitate obiectivă" *(realitas objectiva)*, adică reprezentativă pentru obiecte, spre deosebire de „ființă obiectivă" *(l'être objectif)*, care nu e ființă reală, ci o ființă de rațiune (Cf. E. Gilson, *Index scolastico-cartesien*, p. 49). După E. Rabier (*Op. cit.*, p. 236), Descartes distinge „ideea ca mod de a gîndi și ideea ca reprezentînd un lucru sau altul. Ca mod de a gîndi, ideea nu are altă cauză decît spiritul, care, în el însuși, este indiferent față de a gîndi un lucru sau altul, nu este capabil de a-și crea o materie a gîndirii"; în alți termeni, „spiritul poate să modifice în mii de chipuri o materie dată, cu condiția ca această materie să fie în primul rînd dată. Este tot așa cum un pictor poate inventa tablouri, iar muzicianul — melodii; numai că ei n-au inventat: unul culoarea, celălalt — sunetul".

[50] « . . . la perfection d'être vraies . . . », adică conformă obiectelor pe care ele le reprezintă, ceea ce presupune o înțelegere a ideilor la confluența dintre tradiția scolastică și raționalismul modern (aci „idee" e mai mult decît cunoștință, aduce, se pare, „obiect" și cunoștință laolaltă). Dificultățile trimit la sensurile latinescului *cogitatio : pensée* (gîndire), nu *çonscience* (conștiință); în *Meditationes* (II, Resp., cf. É Gilson, *Commentaire*, p. 293): « *Cogitations* nomine complector illud omme quod sic in nobis est, ut ejus imemdiate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intelectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes ». Ca sinonim pentru *cogitatio* (penser), *conscience* a fost introdus mai tîrziu și se justifică (după *Ibidem*) prin următorul text din *Principes* : « Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est ».

Textul « *ce qui est en nous de réel et de vrai* » din *Discours* presupune acțiunea principiului (formulat în *Meditationes* V); „tot ceea ce este adevărat este ceva" (« . . . *patet enim illud omne quod verum est esse aliquid* »), care s-ar formula astfel: presupunînd că ideile mele despre lucrurile exterioare sînt adevărate, trebuie să admitem că ele și sînt ca atare, în planul ființei. În *Meditationes*, Descartes folosește expresia « *de cogitatione, sive idea* » (« . . . *de l'idée ou de la pensée* . . . »), ceea ce ar însemna: orice idee este o gîndire: nici o gîndire nu este conștientă de conținutul său decît sub formă de *idee*. „Idee" ar fi astfel forma unei gîndiri și, ca atare, ea *este*, dar nu este o imagine (repezentare).

„Idee" pentru a desemna un conținut de gîndire este sensul nou (modern, opus celui scolastic: *formă*), și nu mai poate fi o „realitate", ci doar poate trimite la „obiect". Descartes operează astfel aci terminologic la interferențele dintre scolastic și modern. S-a spus, de aceea, că la Descatres „termenul *cogitatio* includea nu numai raționarea, ci și orice stare a conștiinței, orice proces sau orice activitate; pentru el și voința și imaginile sînt tot specii de *cogitatio*"; pe de altă parte, „ideea nu ia, cu necesitate, froma unei imagini. Ea exprimă pura inteligibilitate a ceva" (Florica Neagoe, *Descartes*, în: *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, vol. I, Edit. Academiei, București, 1984, p. 290, 292). În alți termeni, raționalismul ca intelectualism (în înțelegerea proceselor psihice) și, pe acest fond, „ideea" trimite la o configurație în planul inteligibilului (cumva la *obiectualitate?*). Este tot ce poate permite operarea la nivelul raționalității concepută sub specia matematicului! S-a precizat în acest sens că „modelul matematic este acela care l-a îndreptat pe Descartes spre o formă extremă, radicală de raționalism", „metafizica" sa însăși fiind „ o filosofie de tip matematic". (Ath. Joja, *Descartes și modelul matematic*, în: *Probleme de logică*, V, p. 8, 29).

[51] Era vorba, în primul rînd, de problema mișcării pămîntului. Prin formularea « . . . entre les doctes . . . » cuprindea pe filosofii scolastici.

[52] « . . . établies en la nature . . . », formulare tipică pentru *deismul* implicat aci: „stabilit" = actul prin care Dumnezeu a impus lumii creînd-o, anumite legi, care o și guvernează; „natură" înseamnă atît Dumnezeu însuși (întrucît este autor și sursă a legilor pe care le urmează lucrurile), cît și materia creată (ca loc al schimbărilor continue). În fond, „premisa creației divine este păstrată de Descartes numai pentru momentele inițiale ale dezvoltării. Făurind materia, mișcarea și omul, Dumnezeu continuă să susțină creația prin atotputernicia lui. Dar acest sprijin este interpretat de el într-un sens mai mult fizic decît teologic și înseamnă numai că toată cantitatea sau suma mișcării date de Dumnezeu materiei este permanentă, nu sporește și nu se micșorează. În afară de acest « sprijin » Descartes nu mai admite nici un amestec divin în mersul evoluției lumii. Lumea lui este o lume în care nu mai rămîne loc pentru manifestarea supranaturalului" . . . (V. F. Asmus, *Descartes*, p. 112).

[53] E vorba de: *Le monde, ou Traité de la Lumière*, lucrare postumă, publicată de Clerselier in 1664; se află în *Œuvres complètes*, éd. Adam-Tannery, vol. X, p. 3—202. De fapt, întreaga parte a V-a a *Discursului* rezumă acest tratat, pe care în urma condamnării lui Galileo Galilei (22 iunie 1633), il retrage de sub tipar. După P. Mesnard (*Descartes ou le combat pour la Vérité. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Éditions Seghers, Paris, 1966, p. 13, 14). Descartes se consacră apoi studiului opticii și realizează la Amsterdam interesante experiențe privind viteza luminii; la Utrecht apoi are un an (1635) fecund în cercetări: cunoaște totodată mulți intelectuali ai timpului, îndeosebi pe Christian Huygens, care va avea un rol de seamă în viața sa, cu care se și întîlnește la Amsterdam și Leyda in 1636 și care i-a admirat *Dioptrica*.

[54] Prin formularea « . . . la nature des choses materielles . . . » are în vedere totalitatea problemelor relative la natura corpurilor, adică întreaga fizică, așa cum o spune în scrisoarea din 13 noiembrie 1629 (Tome I, p. 70, *Œuvres complètes*) către Mersenne: « . . . , je me suis resolu d'exipliquer tous les Phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la Physique ».

[55] Probabil aluzie nu numai la povestirea despre „haosul originar", ci și la poemul lui Lucretius: *De natura rerum*, a cărui influență e vizibilă în fizica corpusculară a lui Descartes. După *Le Monde* (Tome XI, 24, *Œuvres complètes*), lumina este definită ca o acțiune exercitată asupra ochilor de mișcarea particulelor de materie a unui prim element sau o „materie subtilă".

[56] *Deismul*, în sensul explicat la nota 52; formula aci este: « . . . il ne fit autre chose . . . », eliminînd „natura" fizicii scolastice și așa-numita „formă substanțială".

[57] « ... ces Formes ou Qualités ... », adică „formele substanțiale", prin care scolasticii explicau acțiunile corpurilor, precum și calitățile reale care le definesc proprietățile acestora (Cf. É. Gilson, *Op. cit.*, p. 384).

[58] Adică imutabilitatea, atotputernicia prin care Creatorul continuă să susțină creația, fără a se mai amesteca în evoluția lumii.

[59] În spirit modern (pe urmele lui Galileo), Descartes argumenta ideea unității lumii pămîntești și cea a corpurilor cerești, ocolind tradiția teologico-scolastică (bazată pe ideea superiorității cerului).

[60] Pe fondul unei explicații mecaniciste (pe larg: *Principes*, II). Termenul *transmutation* exprimă ideea de transformare a calității. Dar, așa cum s-a precizat (V. Brochard, *Op. cit.*, p. 113), „totul în lumea sensibilă se face *în mod mecanic*, numai prin aplicarea legilor mișcării, fără intervenția vreunei cauze exterioare", ceea ce l-a făcut pe B. Pascal să spună că la Descartes Dumnezeu intervine numai pentru a da un „bobîrnac" *(chiquenaude)* lumii.

[61] Ideea de „geneză" în sens de devenire, de evoluție, nu de creație instantanee.

[62] « ... aucune âme raisonnable ... », adică fără înzestrarea cu un suflet gata făcut. Distincția *suflet* (âme) — *corp* și considerarea gîndirii și a operațiilor intelectuale ca alcătuind natura și esența sufletului se desfășoară în strict cadru mecanicist al lumii. De aci și precizarea: chiar și în *Meditationes*, « animae a corpore distinctio », „distincția reală dintre suflet și corp" nu înseamnă „nemurirea sufletului" (P. Landormy, *Commentaire perpétuel*, în: *Discours*, ed. cit., p. 111).

[63] Ideea se află și în *Principies* (IV) și e vorba „de fizica unirii dintre suflet și corp, și nu de problema metafizică ridicată de posibilitatea unei astfel de uniri" (É. Gilson *Op. cit.*, p. 396). Mai explicit (*Ibidem*, p. 433), „departe de a fi o teză de circumstanță, unirea substanțială a sufletului și a corpului constituie o piesă esențială a metafizicii carteziene. Această metafizică este, de fapt, în întregime orientată spre distincția reală dintre suflet și corp, care rămîne concluzia capitală a metafizicii carteziene și principiul unei fizici în care nu intervin decît întinderea și mișcarea. *Meditațiile metafizice* sînt în întregime construite în vederea atingerii acestui țel". Distincția favorizează însă și fizica, întrucît *nu există distincție reală* decît între ființe ce există realmente.

[64] O întreagă anatomie, în terminologia și la nivelul cunoștințelor epocii. Ceea ce se numește „la veine artérrieuse" (vena arterială) este, de fapt, artera pulmonară, care transmite sînge venos din ventriculul drept în plămîn. În cele ce urmează apar și alte denumiri ce necesită explicații din unghiul de vedere al anatomiei corpului uman: „en plusieurs branches" (în mai multe ramuri), adică: mai întîi artera pulmonară stîngă și cea dreaptă, apoi, plecînd de la hilul fiecărui plămîn, urmează bronșiile; „l'artère veineuse" (artera venoasă), adică venele pulmonare, care conduc la inimă sîngele oxidat de plămîni.

[65] « ... le sifflet ... », adică traheea: « ... la grande artère », artera aortică, cu următorul rol: în sistemul circulator aortic (marea circulație) conduce sîngele oxigenat din ventriculul stîng în întregul organism (Cf. Dem. Theodorescu, *Mic atlas de anatomia omului*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1974, p. 20).

[66] « ... les onze petites peaux ... » („cele unsprezece mici pielițe), adică cele unsprezece valvule, la nivelul septului transversal al inimii (cel care împarte fiecare sector în două cavități: una *atrială*, situată spre baza inimii, și una ventriculară, situată spre vîrful inimii), orificii de comunicare atrio-ventriculare, prevăzute cu cîte un aparat valvular.

[67] « ... comme deux bourses, nommées les oreilles du cœur ... »: „urechile inimii" se află tot la nivelul septului transversal al inimii, ca un fel de prelungire exterioară a cavității atriale *(Ibidem)*, se și spune „urechiușa sau auricula". Aceste „urechiușe" nu au fost observate în adevăratul lor rol pînă în secolul al XVII-lea și, de aceea nu au fost considerate ca făcînd parte din inimă; căci disecția pe cadavre, singura prac-

ticată, le punea destul de slab în evidență (întrucît, după moarte, ele sînt moi, fără vlagă) și de aceea, Descartes situează pe unele (valvulele tricuspide și mitrale, bicuspide) la orificiul vaselor sanguine. Este de reținut însă spiritul științific în care abordează corpul omenesc, din unghiul de vedere al anatomiei și fiziologiei. În *Meditationes*, el argumentează că omul este „o realitate vie, o « ființă prin sine » *(ens per se)*, a cărui originalitate constă tocmai în unirea sufletului cu corpul, unire de nedesfăcut pe toată durata existenței unui individ" (Gh. Brătescu, *Descarts și dialectica pasiunilor*, în: R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 18).

68 În același sens al spiritului științific, este de observat că deservirea mișcărilor inimii nu face apel decît la explicații mecanice și, implicit, geometrice, întrucît explicarea mecanică vine numai prin considerațiuni privind ordinea, figura și mișcarea. A cerceta mișcarea inimii în dispozitivul organelor sale, ca *un sistem*, era ceva cu totul nou pentru secolul al XVII-lea.

69 E vorba de *W. Harvey* (1578—1657), medic și naturalist englez care, în lucrarea: *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus (Cercetare anatomică despre mișcarea inimii și a sîngelui la animale* trad. rom., Edit. Științifică, 1958, după textul original a primei ediții, Frankfurt a. Main, 1628, de C. Săndulescu), apărută în 1628, a prezentat descoperirea de către el a circulației sîngelui.

70 Deși cu destule stîngăcii (chiar și inexactități: într-o descriere anatomică exactă, caută explicația în căldura și în acțiunea sîngelui, nu în mișcarea proprie inimii), teoria lui Descartes este superioară celei a lui Harvey sub aspectul perspectivei intepretative: după É. Gilson (*Op. cit.*, p. 406), „descrierea carteziană a mișcărilor inimii, cu toate că nu face să intervină vreun calcul, este de aceeași natură cu o demonstrație geometrică. Dimpotrivă, explicația lui Harvey permite să intervină o proprietate a inimii care nu explică nimic: contractilitatea, un fel de calitate ocultă care, din punct de vedere cartesian, este un rest de explicație scolastică inacceptabilă pentru fizica modernă".

71 « ... celle que j'ai dite ... », adică, Descartes consideră că explicația dată de el mișcărilor inimii este adevărată, în opoziție cu cea dată de Harvey, care e falsă. Prin aceasta, precizează É. Gilson (*Op. cit.*, p. 409), citînd scrisoarea lui Descartes către Mersenne (din 9 februarie 1639), Descartes este victima unei iluzii: el nu știa, ca și Harvey și toți pînă la Lavoisier (1777), „că transformarea sîngelui venos în sînge arterial rezultă din respirația pulmonară și constituie o veritabilă combustie; el credea că această transformare se efectuează chiar în inimă, de unde și o problemă pur fictivă, dar pentru el reală, anume: care este agentul transformării pe care o suferă sîngele în inimă?" Adevărul în ceea ce-l privește pe Harvey este că a întrezărit contracțiile inimii.

72 Descartes continuă argumentarea împotriva lui Harvey, într-o explicație mecanicistă, dar naturalistă.

73 Este ideea unei explicații vechi (la cei antici, chiar), conform căreia aerul ar avea funcția de a reîncălzi sîngele.

74 Explicație prezentată încă la Galenus (*De usu partium*, III). O observație reală: există circulație simplă și acolo unde plămînul nu intervine deloc. Explicația continuă în spirit mecanicist.

75 « ... la génération des esprit animaux », înțelese ca entități fiziologice distincte de sînge, este o rămășiță medievală aci (Cf. É. Gilson, *Index scolastico-cartesien*, p. 99—100).

76 « ... pour le sens commun ... », adică „glanda pineală", considerată de Descartes ca „sediu al sufletului" (*Passions de l'âme*, I), iarăși o explicație mecanicistă (naturalistă însă!).

77 Cumva ideea „animalului-mașină", care va deveni familiară gîndirii materialist-mecaniciste (La Metrie) a secolului al XVIII-lea.

[78] Deosebirea între „sufletul animalelor" și „sufletul omului": primul nu este decît o aparență, al doilea este însăși realitatea unei gîndiri. Cu toate că textele lui Descartes lasă adesea spiritul în indecizie cu privire la „nemurirea sufletului", teza dominantă rămîne aceea că nici cartesianismul, nici o altă filosofie nu ar putea-o proba: după É. Gilson (*Discours. Texte et Commentaire*, p. 437), „sufletul nu va subzista după corp decît dacă Dumnezeu îl conservă, ceea ce se și poate spera, dar nimeni nu o poate proba". Descartes însuși, în scrisoare către prințesa Elisabeta din 3 noiembrie 1645 (Tome IV, *Œuvres*, p. 333) preciza: „În ceea ce privește starea sufletului după această viață . . ., lăsînd la o parte ceea ce ne învață credința, mărturisesc că, prin însăși rațiunea naturală, noi putem la fel de bine să facem multe presupuneri, în avantajul nostru și avînd frumoase speranțe, dar fără nici un fel de asigurare" . . .

[79] E vorba de condamnarea de către „Sfîntul Oficiu" (autoritate în materie de „ortodoxie doctrinală"), reprezentant al Bisericii Catolice, a teoriei mișcării pămîntului, teorie propusă de Galileo Galilei (în 1632, în *Sistemul lumii*). În ceea ce privește « . . . le public . . . », de care e vorba în încheierea acestui paragraf, Descartes nu are în vedere publicul larg, ci ceea ce în traducerea latină (Tome VI, p. 574) a *Discursului* se cheamă «reipublicae literariae».

[80] În studiul din școlile scolastice, în opoziție cu care Descartes preconiza studiul științific, concret al problemelor de fizică și astronomie, în scopul cunoașterii naturii. Este ceea ce exprimă formula: « . . . maîtres et possesseurs de la Nature ».

[81] Cunoașterea „cauzelor generale", dar și a circumstanțelor particulare, cele mai greu de sesizat, de fapt. În alți termeni, necesitatea studiului concret.

[82] Folosirea principiilor, dar în funcție de marea diversitate a fenomenelor. Deși raționalist, Descartes nu neglija cercetarea concretă.

[83] De mai multă abilitate, învățînd din cele petrecute. Descartes este adeptul abordării multilaterale, sistematice a fenomenelor.

[84] Descartes pune temei pe „observațiile" *(inventions)* altora în măsura în care vin în continuarea convingerilor sale. Opinia are importanță, dar nu trebuia pusă ca un criteriu al veridicității. Nici autoritatea, nici opinia, ci observarea prin propriile forțe. Raționalism și umanism (în sens de valoarea omului ca centrală). Descartes folosea formulări ca: « . . . et je m'assure . . . »; « . . . toujours des nouvelles . . . »; « . . . d'en dechiffrer la vérité . . . » (în text latin: « inde veritatem elicere »); « . . . de l'une dans l'autre . . . ».

[85] În virtutea unei obișnuințe a matematicienilor, Descartes pune primele principii" ca mijloace de explicare, fără să se întrebe mai întîi despre valoarea lor intrinsecă. Contextul este cel al ideii moderne de ipoteză — conjunctură și al distincției dintre „a proba" *(prouver)* și „a explica" *(expliquer)*. Pentru Descartes „principiile" sale sînt „suppositions" în raport cu „principiile metafizice" de care depind, nu în raport cu știința fizică ce decurge din ele.

[86] Adică o bună notație muzicală; „tablature", adică muzică scrisă, o partitură (pentru vioară, orgă etc.).

[87] Sintagma « le bon sens », adică rațiunea (vezi nota 1).

[88] « . . . en langue vulgaire », în limba comună (aci limba franceză vorbită în epocă).

[89] Descartes revine mereu la această idee, ca un fel de ultim cuvînt al *Discursului*. Autorul punea mare preț pe studiile de medicină. În scrisoare către marchizul de Newcastle, din octombrie 1645 (Cf. É. Gilson, *Op. cit.*, p. 448), el scria: „Conservarea sănătății a constituit din toate timpurile scopul studiilor mele . . . mi se pare că nu există nimeni care, avînd puțin spirit *(esprit)*, să nu poată să remarce ceea ce este util sănătății" . . . Este interesant că în *Principes de philosophie* (*Préface*, Tome IX, *Œuvres* . . ., p. 14) medicina este una dintre cele trei ramuri ale „arborelui științei", alături de morală și mecanică.

Tabel cronologic

1596, 31 martie. Se naşte René Descartes (Des Cartes de la forma timpurie Quartis, latinizarea Cartesius fiind respinsă de el însuşi), în localitatea La Haye, între Tours şi Poitier, în Touraine, pe rîul Creuse. Din 1802, comuna se numeşte La Haye-Descartes. Tatăl său, Joachim Descartes, mic nobil, originar din Poitou, devine consilier în Parlamentul din Rennes; a murit în 1640; mama, Jeanne Brochard, moare în 1597. Probabil de la signoria „La Perron" în Poitou, Descartes era numit „seigneur du Perron".

1597—1606. René este elev la La Haye.

1601. P. Charron publică *De la sagesse*.

1602, T. Campanella publică *Città del Sole*.

1604—1612. Studii la Colegiul iezuit din La Flèche (întemeiat de Henric al IV-lea, în Anjou) în fruntea căruia a figurat, prin 1606, un unchi al lui Descartes, P. Charlet. Aci, într-una dintre cele mai vestite şcoli ale timpului. Descartes studiază latina şi greaca, precum şi matematică, fizică, logică, morală şi metafizică. Îl cunoaşte pe Mersenne, cu care va purta o vastă corespondenţă.

1612—1613 (iarna) o petrece la Rennes, în familie, avînd o sănătate delicată.

1613. Sejur la Paris; întîlnire cu matematicianul Mydorge şi regăsirea codiscipolului său, abatele M. Mersenne (1588—1648, matematician, filosof şi teolog, muzician).

1614—1617. Perioadă puţin cunoscută. Descartes îşi ia gradele în drept (civil şi canonic) la Universitatea din Poitiers, fiind renumit pentru pregătirea sa juridică.

1617—1618. Se angajează (în 1617) în armata olandeză a lui Maurice de Nassau, prinţ de Orange, protestant. În sejurul de la Bréda (Olanda), cu tot regimul de garnizoană intră în 1618 în relaţii cu tînărul savant Isaac Beeckmann. Tot în 1618 scrie un mic tratat de muzică *(Compendium Musicae)*, dedicat lui Beeckmann, şi se ocupă intens de matematică.

1619. Joh. Keppler publică *Astronomia nova* şi *Harmonices mundi*.

1619. Aprilie — pleacă din Olanda spre Danemarca şi Germania. Asistă la încoronarea (28 iulie) împăratului Ferdinand al II-lea, la Frank-

furt. Petrece iarna la Neuburg, pe Dunăre, angajat în armata catolică a ducelui de Bavaria. Era vremea „războiului de 30 de ani“ (1618—1648). În noaptea de 10—11 noiembrie are un „vis“ ce îi relevă „fundamentele unei științe admirabile“, adică ideile directoare ale metodei sale. Perioadă de exaltare sub presiunea activității de creație; preconizează un pelerinaj la Notre-Dame de Lorette (în Italia, aproape de Ancona, realizat în 1624).

1620. Francis Bacon publică *Novum Organum*, manifest al metodei inductive.

1620. Este în armata ducelui de Bavaria, la Ulm. Asistă probabil la bătălia de la Muntele Alb (lîngă Praga), pe vremea cînd Frederic al V-lea, regele Bohemiei, și elector palatin, susținător al protestanților, își pierde tronul. Frederic al V-lea era tatăl prințesei Elisabeta cu care Descartes a purtat o bogată și rodnică corespondență, îndeosebi după 1643.

1621. Trece în armata contelui de Bucqouy, apoi reintră în Olanda, venind prin Moravia, Silezia, Brandenburg, zona Mării Nordului.

1621—1622. Sejur în Franța la Le Haye. Își vinde averea, pentru a-și asigura liniștea și „independența materială“.

1623—1625. Scurt sejur la Paris. Călătorește în Elveția, Tirol și Italia, unde face pelerinajul la Notre-Dame de Lorette.

1625. Hugo Grotius publică *De jure belli et pacis*.

1626—1629. Sejur în Franța, mai ales la Paris. Întîlnește pe cardinalul Bérulle. În 1628 compune, în latină *Reguli pentru îndrumarea spiritului*, lucrare neterminată rămasă inedită pînă în 1701. În toamna lui 1628, pleacă în Olanda, unde rămîne pînă în 1649, schimbîndu-și des reședința.

1628. W. Harvey publică *Exercitatio anatomica* ..., în care expune descoperirea circulației sîngelui.

1632. Galileo Galilei publică *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*.

1633. Noiembrie. Află de condamnarea lui Galileo Galilei și își retrage de la tipar tratatul *Lumea*.

1635. Se naște fiica sa naturală, Francine.

1637. Iunie: apare la Leyda, fără semnătură, *Discours de la Méthode*, în franceză, urmat de *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria*. Reacții vii la aceste tratate, mai ales din partea lui Roberval și Fermat, la care se adaugă tatăl lui Pascal. *Discursul* a apărut la 8 iunie 1637, primele trei exemplare fiind rezervate prințului

de Orania, regelui Ludovic al XIII-lea şi cardinalului Richelieu.

1640. Septembrie: moare Francine. Octombrie: moare tatăl lui Descartes.

1641. Publică, la Paris, în latină, *Meditationes* (titlul definitiv numai în ediția de la Amsterdam, 1642), cu o culegere de *Obiecții* şi *Răspunsuri*; traducerea franceză abia în 1647, la Paris, revăzută de Descartes însuşi.

1644. Traducerea în latină (de M. de Courcelles) a *Discursului*. ... Tot acum: *Principia philosophiae*.

1642—1644. Polemică, la Utrecht, cu Vöet (Voetius), profesor de teologie la Universitate, care îl acuză pe Descartes de calomnie şi de ateism. Polemica a dus la condamnarea „filosofiei noi" (fără a da numele filosofului) şi s-a stins abia prin intervenția amicilor lui Descartes şi a ambasadorului regelui Franței. În 1644, Descartes se întoarce în Franța.

1645—1646. La solicitarea prințesei palatine Elisabeta, scrie *Pasiunile sufletului*, publicată abia în 1649.

1647. Traducerea în franceză a *Meditațiilor* şi a *Principiilor*. La Leyda, în aprilie, Descartes este acuzat de pelagianism (doctrină a călugărului britanic *Pelagius*, m. 418 e.n., susținea că de la natură omul ar fi lipsit de păcat şi în stare de perfecțiune; combătut de Sf. Augustin, iar, mai tîrziu, de reprezentanții Reformei, pelagianismul a fost condamnat de Conciliul din Efes în anul 431). Iunie-noiembrie: un nou voiaj în Franța: reconciliere cu Hobbes şi Gassendi. Se întîlneşte cu Pascal. Ia parte la discuțiile despre vid, avînd un rol important în experiența de la Puy-de-Dôme (19 sept. 1648).

1647—48. Scrie *Traité des Animaux*.

1648. În septembrie, Universitatea din Leyda numeşte un cartesian la catedră, în felul acesta polemicile contra lui Descartes atenuîndu-se.

1647. P. Gassendi publică *De vita, moribus et doctrina Epicuri*.

1648. Moare Mersenne.

1649. Februarie: Christina, regină a Suediei, îl invită pe Descartes la Stockholm. După unele ezitări, în septembrie pleacă la Stockholm.

1650. 11 februarie: Descartes (la 53 de ani) moare, la Stockholm. Rămăşițele pămînteşti sînt transportate, în 1667, în Franța la Saint-Étienne-du-Mont. Abia în 1792 au fost transferate la Jardin Elysée. Craniul său a fost recuperat de Cuvier în 1822, pentru colecțiile de la Museum.

1657, 1659, 1667. Manuscrisele sale sînt trimise lui Clerselier, care le publică în 3 volume sub titlul: *Lettres de M. Descartes.*
1664. Clerselier publică: *Le Monde.*
1651. Th. Hobbes publică *Leviathan.*
1657. B. Pascal publică *Lettres provinciales.*
1662. A. Arnauld şi P. Nicole publică *La Logique ou L'Art de Pensée* (aşa-numita *Logică de la Port-Royal*).
1662. A. Geulincx publică *Logica fundamentatis sui restituta.*
1669, 1673. Boileau publică *L'art poétique.*
1674. N. Malebranche publică *La recherche de la vérité.*
1677. Apar *Opuscules:* culegere de studii ale lui Descartes.
1677. B. Spinoza elaborează *Ethica.*
1687. I. Newton publică *Philosophiae naturalis principia mathematica.*
1691. Se publică cartea lui P. Adrien Baillet: *La vie de Monsieur Des Cartes* (2 volume, un Abrégé, 1693, un volum).

Lista scrierilor lui Descartes

(cu menționarea edițiilor princeps
și a traducerilor în limba română)

1637. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, suivi des trois traités: la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géometrie* (chez Jean Maire, Leyde), tipărit la 8 iunie 1637. Cîteva exemplare din *Géometrie* au fost trimise de Descartes însuși celor mai celebri matematicieni ai timpului. Traducerea în limba latină de M. de Courcelles, revăzută de Descartes, apare în 1644. Îndeosebi *Discursul* și *Geometria* au apărut în numeroase ediții și s-au tradus în multe limbi. *Traduceri în limba română: Studii asupra metodei de a întrebuința bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. de G. S. Răureanu, Alcalay („Biblioteca pentru toți", 574), București, 1910; *Discurs asupra metodei pentru a ne conduce bine rațiunea și pentru a căuta adevărul în științe*, în: *Descartes*, Colecția „Texte filosofice", studiu introd. C. I. Gulian, București, Editura de Stat pentru Literatură Științifică, 1952, p. 50—96; *Discurs asupra metodei de a conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, trad. de Cr. Totoescu, cuvînt introductiv de Gh. Pușcașu, București, Edit. Științifică (Colecția, „Biblioteca filosofică"), 1957; *Geometria* trad. (după ed. 1927, J. Hermann, Paris) și adnotări de Al. Giuculescu, București, Edit. Științifică, 1966.

1641. *Meditationes de prima philosophia, in quibus De existentia et animae immortalitatis demonstrantur* (chez Michel Soly, Paris), conținînd o culegere de *Objections* ale lui Caterus, Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi, solicitate de Descartes însuși, precum și *Réponses* date de Descartes. Nouă ediție în 1642 (la Amsterdam la Louis Elzevir), cu o corectare în titlu: în locul termenului „immortalitatis" trece expresia „a corpore distinctio"; se adaugă și *Septième objetions*, propuse de P. Bourdain, precum și *Réponses* ale lui Descartes la aceste obiecții. *Meditațiile* au fost traduse în franceză de ducele de Luynes, iar *Objections* și *Responses* de Clerselier. Această dublă versiune, revăzută și corectată de

Descartes însuşi, a apărut la Paris în 1647 cu titlul: *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie*. Ca şi *Discursul*, *Meditaţiile* au cunoscut foarte multe ediţii (şi comentarii) şi traduceri. În limba română: *Meditationes de Prima Philosophia*, în româneşte după textul original, cu un rezumat, punct cu punct, al întîmpinărilor şi răspunsurilor, precum şi un indice de Constantin Noica, Bucureşti, 1937: *Meditaţia a VI-a*, trad. în: *Descartes*, Col. „Texte filosofice", p. 131—145.

1644. *Renati Descartes Principia philosophiae* (Amsterdam). Traducere în limba franceză de Claude Picot, Paris, 1647, cu titlul: *Les Principes de la philosophie écrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis*. Traducere în limba română (prefaţă, părţile I—IV, fragmente), în: *Descartes*, Col. „Texte filosofice", p. 146—172.

1649. *Traité des passions de l'âme* (elaborat în 1645), Amsterdam (Elzevir) şi Paris (Henry Le Gras, librăria care a preluat vînzarea cărţii). Traducere în latină de Henri Des Marets în 1650. În limba română în: *Descartes*, Col. „Texte filosofice", p. 181—201 (fragmente); *Pasiunile sufletului*, traducere de D. Răutu, cu studiu introductiv şi note de Gh. Brătescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

1664. *Le Monde, ou Traité de la Lumière*, postum, Paris; o a doua ediţie, corectată de Clerselier, a apărut în 1677.

1667. *Les Lettres de René Descartes*, ou sont traitées les plus belles question de morale, de physique, de médicine et de mathematiques, données au public par le sieur Clerselier, Paris. În româneşte: *Descartes*, Col. „Texte filosofice", p. 202—208 (2 scrisori: către Chanut, Haga, 6 iulie 1647; către Christina a Suediei, Egmond, 20 noiembrie 1647).

1677. *Opuscula posthuma Physica et Mathematica*, Amsterdam, conţine şi tratatul neterminat, numit apoi: *Regulae ad directionem ingenii*, (în vol. X, *Œuvres*, par Ch. Adam & P. Tannery, 1908, cu titlul: *Regulae utiles et clares ad ingenii directionem in veritatis inquisitione*). De menţionat că *Regulile XII* şi *XIII* au apărut ca anexe la *Logique de la Port-Royal* (ed. 2-a, Arnauld, Nicole, Baillet). O ediţie integrală în 1684 într-o traducere (de Glazemacker) flamandă, apoi, în 1701 (Amsterdam, Typographie P. & J. Blaeu) cu titlul: *Regulae ad directionem ingenii*, în: *Opuscula posthuma*... În limba română: *Regulae ad directionem ingenii*, în româneşte după textul original, cu o introducere şi note de

C. Noica, Braşov, 1935; *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, trad. (după: *Œuvres*, X) de Corneliu Vilt, studiu introductiv de Gh. Enescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1964.

Tot în: *Œuvres*, X, au mai apărut: *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. În româneşte: *Cercetarea adevărului prin lumina naturală*, în: *Descartes*, Col. „Texte filosofice", p. 173—180 (fragmente). După ed. 1664 a tratatului: *Le Monde* a apărut: *Traité de l'homme* (Treatise of man, french text with engl. transl., comm. by T. S. Hall, Cambr. (Mass.), 1972, 232 p.); Este de reţinut că scrierea se află şi în *Œuvres*, Adam & Tannery, vol. V.

Lista principalelor ediții ale operei lui Descartes

1697. *Œuvres de Descartes* (Frankfurt a. M., 3 vol.).
1713. *Œuvres de Descartes* (Amsterdam, 3 vol.).
1824—26. *Œuvres complètes de Descartes*, édition Victor Cousin (11 vol., în 8°, chez Levrault, Paris).
1835. *Œuvres philosophiques de Descartes*, édition Ad. Garnier (4 vol., Paris).
1838. *Œuvres philosophiques de Descartes*, édition Aimé-Martin (1 vol. chez Delagrave, Paris).
1844. *Œuvres*. Nouvelle édition collationée sur les meilleurs textes et precédé d'une introduction par Jules Simon (Paris, 1844; nouvelles éd., Charpantier, Paris, 1850, 1860).
1897—1913. *Œuvres de Descartes*, publiées (à l'occasion de troisième centenaire de la naissance de Descartes), par Charles Adam & Paul Tannery (13 vol. in-4°, Paris, Cerf. puis J. Vrin; vol. 12: Ch. Adam, Vie et œuvres de Descartes, Paris, 1910, repr. 1958), repr. Paris 1957—58. Nouvelle prés. T. 1—11. Paris, 1964—73 (Vol. 9,2: Paris 1978).
1936—63. *Correspondence*, publié avec une introd. et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud (vol. 1—8, repr. 1970).
1942—43. *Œuvres Choisies*. Avec un avant-propos et des notes de L. Dimier (T. 1—2, Paris).
1948. *Œuvres philosophiques et morales* (Paris, 668 p., Bibliothèque des lettres).
1949. *Œuvres et Lettres*, présentées par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, Gallimard, 1949; nouv. éd. Paris, 1966, 1424 p.; o primă formă în 1937).
1953. *Correspondence avec Arnauld et Morus*. Texte latin et trad.; introd. et notes par G. Lewis (Paris, 187 p.).
1955. *Lettres*. Textes choisies par M. Alexandre (Paris, 226 p., 2° éd., 1964, 236 p.).
1956. *Sagesse de Descartes*. Choix des textes, introd. et notes par S. de Sacy (Paris, 369 p.).

1959. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain.* Texte latin, trad., introd. et notes par G. Rodis-Lewis (Paris, 216 p.).
1963. *Œvres philosophiques.* Textes éd., prés. et adn. par F. Alquié (T. 1.2. Paris, 1963, 1967).
1966. *Œvres.* Ed. établie, prés. et adnotées par S.S. de Sacy, avec 4 introd. par G. Rodis-Lewis (T. 1.2. Paris, 1966, 1040 p.).
1966. *Descartes. Choix des textes, bibliographie,* prés. par G. Lot (Paris, 190 p.).
1967. *Descartes.* Textes choisies et prés. par R. Lefèvre (Paris, 191 p.).

Bibliografie selectivă

1. Bibliografii

1928. J. Sirven, *Bibliographie des années d'apprentisage de Descartes* (Paris, 34 p,. Thèse complémentaire).

1937. În „Revue de Syntèse 14: E. Bergmann, *Les principaux ouvrages sur Descartes publiées en Allemagne depuis 1900;* G. Bontadini, *Les ouvrages italiennes sur Descartes et le cartesianisme publiés depuis 1900;* J. Boorsch, *La littérature cartésienne au 20e siècle* (în Franța, Italia, Germania, Polonia); S. V. Keeling, *Livres et articles en langue anglaise sur Descartes et le cartesiannisme depuis 1900;* N. Lubnici, *Les Travaux cartesiennes polonais depuis 1900 environ;* G. Milhaud, *La littérature cartesienne au 20e siècle;* H.- J. Pos & C. A. Steenbergen, *Les ouvrages sur Descartes publies dans les Pays-Bas de 1910 à 1937.*

— În „Estudios" (Buenos Aires), 57: *Bibliografia summaria de los estudios cartesianos* (1925—1936).

— M. T. d'Allverny, *Descartes, notices bibliographiques et iconographiques* (Paris, 170 p. cca 800 titluri).

— G. Krüger, *Descartes-Bibliographie* (seit 1924, in „Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie", 30, 4, Berlin: *Dem Gedächtnis an R. Descartes*).

1950. C. S. Ware, *The influence of Descartes on Locke. A bibliographical study* (Revue Int. de Philosophie 4, 210—30).

1959. G. Sebba, *Descartes and his Philosophy, A bibliographical guide to the literature, 1800—1958. Introd. to Descartes studies: Comprehensive bibliography* (Athens, Ga.).

1960. J. Croissant, *Bibliographie cartésiene* (in: Morale et enseignement 9, 44—50).

1964. G. Sebba, *Bibliographia cartesiana. A critical guide to the Descartes literature 1800—1960* (The Hague, 510 p. „Archives internat. d'hist des idées", 5).

1970. A. Gewirth, *Bibliography of writings on the cartesian circle since 1941* (in: Journal of philosophy, 67).

1970. et urm., Bulletin Cartésien, réd. par l'équippe Descartes du Centre d'hist. des sciences et des doctrines (C.N.R. S), cuprinde studii, recenzii și o bibliografie anuală; apare în „Archives de Philosophie" (în numerele din 1987—88: bibliografie 1984—87; în nr. 1, 1987, p. 1—2 se află textul original și trad. franceză a unui inedit al lui Descartes: dedicația la teza de licență *Ex utroque jure*, susținută la 21 decembrie 1616, la Poitiers).

1976. A. J. Guibert, *Bibliographie des œuvres de R. Descartes publiées au 17e siècle* (Paris, 235 p.).

1981. *René Descartes u. Cartesianismus*, în: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. IV: Frühe Neuzeit. 17. Jahrhundert (V. Klostermann, Frankfurt a M.), p. 36—115 (o bibliografie cvasicompletă, sistematizată pe probleme, pentru perioada 1920—1978, considerînd că pînă în anii '20 acest rol l-a avut: *Ueberwegs Grundriss derGeschichte der Philosophie*, III, 12. Aufl., 1924, pentru secolele 17—18).

2. Volume omagiale, rapoarte și studii la manifestări comemorative

1937. Traveaux du IX[e] Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes (publiés par les soins de R. Bayer, în „Actualités Scientifiques et Industrieles", Paris, Hermann), fasc. 1—3: *Études Cartésiennes* (cuprind un număr impresionant de studii, pe o arie de probleme foarte largă).
— *Autor du Discours de la méthode* (1637—1937), în: Archives de Philosophie, 13, 2 (p. 1—247).
— A. Bayet, *Le Tricentenaire du „Discours de la méthode"*, în: Cahier rationalistes 59.
— *Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo"*, în: Rivista di filosofica neo-scolastica, Supplemento Speciale, vol. 19 (Milano).
— *Descartes. Homenaje en el tercer centenerio del „Discurso del método"* (vol. 1—3, Buenos Aires).
— *Descartes à l'occasion du troisième centenaire du „Discours"* ... (Paris, Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 62, vol. 123).
— *Dem Gedächtnis an R. Descartes* (300 Jahre „Discours" ...), Erinnerungsusgabe der Internat. Vereinigung für Rechts-und Sozialphilosophie (hrsg. von C. A. Emge, Berlin, 204 p.).
1938. *Escritos en honor de Descartes en ocasion del tercer centenario del „Discurso del método"* (La Plata, 337 p.).
1948. *Les journées cartesienne du Centre de Synthèse*, în: Revue de Synthèse, Sér. gén. 63. Nouvelles journées cartésiennes, în: Revue de Synthése 68 (1950).
1950. *Descartes*, în: Revue des sciences humaines, 60.
— *Descartes, à l'occasion du tricentenaire de sa mort*, în: Revue Internat. de Philosophie, 4.
— *Hommage solennel rendu à la mémoire de R. Descartes à l'occasion du 3[e] centenaire de sa mort* (Paris, Bull. Soc. Française de Philosophie, 44).
1957. *Descartes* (Paris, 496 p.: Cahiers de Royaumont. Philosophie 2: colocviul din 1955).
1988. *Descartes and His Contemporaries*, în: The Monist, (La Salle, Illinois), Volume 71, Number 4 (dintre studiile acestui număr tematic: D. Garber, *Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that did not happen in 1637;* T. Sorell, *Descartes, Hobbes and the body of natural science;* S. F. García-Gómez, *Arnauld's theory of ideative knowledge: a proto-phenomenological accouht;* St. Nader, *Cartesianism and Port-Royal;* Ch. J. McCracken, *Cartesian concept of mind*).

3. Introduceri și studiul de ansamblu (monografic)

1646. H. Regius, *Fundamento physices* (Amstelodami, 306 p.).
1652. Joh. Clauberg, *Defensio cartesiana* (Amstelodami, 635 p.).
1691. P. -Sylvain Régis, *Cours entier de philosophie, ou système général selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (Amsterdam, repr. with a new introd. by R. A. Watson, N. Y., 1970, 3 vol.; vol. I, p. XVII—XX: Bibliogr.).
1691. A Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes* (Paris, réimpr., 1946, Coll., „Grandeur", La Table Ronde, 274 p.: repr. 1.2. Hildesheim. New York, 1972).

1692. E. Chauvin, *Lexicon rationale, sive thesaurus philosophicus, ordine alphabetico digestus* (Rotterdam, photomechan. repr. 2e éd. Leewarden, (1713, Düsseldorf 1967, 719 p.).
1846. J.-P. Demiron, *Descartes*, In: Demiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 17e siécle (Genève, 1970, I, p. 85—312).
1863. K. Fischer, *Descartes, 'Leben, Werke und Lehre* (in: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 6.Aufl., Heidelberg, 1946, 467 p).
1867. M. Milet, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637* (Paris, Thorin).
1868. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (1—2, Paris, réimpr. Genève, 1970, Hildesheim, 1972, 621, 659 p.; New York & London, 1987).
1876. Stephanu Călinescu, *Viéța, operele și philosophia lui Descartes* (Bucuresci).
1880. J. P. Mahaffy, *Descartes* (repr. Freeport N.Y., 1969; 218 p.).
1881. L. Liard, *Descartes* (Paris, Germer Baillière).
1886. G. Monchamp, *Histoire du Cartésianisme en Belgique* (Bruxelles).
1893. A. Fouillée, *Descartes* (Paris).
1908. P. Landormy, *Descartes* (Paris, P. Delaplone, Coll., „Les Philosophes", 5e éd. 1917, 144 p.).
1910. Ch. Adam, *Vie et œuvre de Descartes* (Paris, 646 p. réimpr. 1958 in vol. 12: *Descartes, Œuvres*).
1911. O. Hamelin, *Le Système de Descartes* (2e éd., F. Alcan, Paris, 1921, 400 p.).
1912. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien* (Paris, Alcan, repr. N. Y. 1964, 354 p.; 2e éd. rev. et augm., Paris, 1979, 390 p.).
1921. G. Milhaud, *Descartes savant* (Paris, Alcan).
— J. Chevalier, *Descartes* (Paris, Plon, „Les Maîtres de la pensée française", Nouv. éd. rev. et augm. Paris, 1957, 374 p.).
1921. E. von Aster, *Einführung in die Philosophie Descartes'* (München, 118 p.).
1923. G. Lanson, *Histoire ilustrée de la littérature française* (Vol. I, Paris).
— L. de Launy, *Descartes* (Paris, 126 p.).
1926. S. Tissi, *Carteso* (Milano, 89 p.).
— L. Dimier, *La Vie raisonnable de Descartes* (Paris, 1926, 284 p.).
1929. É. Bréhier, *Descartes et le cartésiannisme*, în: Bréhier, Histoire de la philosophie, vol. 2: La philosophie moderne, Fasc. 1 (Paris, réimp. 1950).
— M. Leroy, *Descartes, le Philosoph au masque* (Vol. 1, 2, Paris).
1931. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes* (Paris, A. Colin).
— A. Franchi, *Descartes* (Milano, 2e éd., vol. 1,2).
1932. A. B. Gibson, *The Philosophy of Descartes* (London, 382 p.).
— Alain (E. A. Charter), *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Comte* (Nouvelle éd., Paris, 1967, 361 p.).
1933. V. Giacomin, *Il pensiero filosofico di Cartesio* (Milano, 179 p.).
1933. D. D. Roșca, *Actualitatea lui Descartes* (Brașov, Tip. „Unirea").
1934. S. V. Keeling, *Descartes* (London, 2 éd. 1968, 325 p.).
1934. F. Ogliati, *Cartesio* (Milano, 329 p.).
1935. L. Laberthonnière, *Études sur Descartes* (Vol. 1, 2, Paris).
1937. H. Gouhier, *Essai sur Descartes* (Paris, 3e éd., 1973).
— L. Brunschvicg, *Descartes* (Paris, Coll. „Maîtres de la littérattures", Rieder).
— C. Noica, *Descartes* (București, 1937, în: *Istoria filosofiei moderne*, Societatea Română de Filosofie, vol. I, p. 189—226).
— C. Noica, *Viața și filosofia lui Descartes* (București, Libr. Alcalay, „Biblioteca pentru toți").

— I. Petrovici, *Privire asupra operei și personalității lui Descartes* (Ședința festivă a Academiei Române de la 5 noiembrie 1937, în: Studii istorico-filosofice, București, Casa Școalelor, 1943, p. 3—14).
— O. Onicescu, *Descartes* (București, Col. „Știința pentru toți", Seria A, nr. 67).
— F. Ogliati, *La filosofia di Cartesio* (Milano, 577 p.).
— Ch. Adam, *Descartes. La vie et son œuvre* (Paris, Bouwin & Cie Éditeurs, 178 p.).
— K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie* (Berlin, 4. Aufl., 1966, 194 p.).
— L. Brunschvicg, *René Descartes* (avec 32 planchetes, Paris, 97 p.).
1938. L. Laberthonnière, *Études de philosophie cartesiene* (Paris, 590 p.).
1939. E. Cassirer, *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung* (Stockholm, 308 p. repr. N.Y., 1941, Hildesheim, 1978).
1942. A. Cresson, *Descartes. La vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie* (Paris, 5e éd. 1962, 132 p.).
1943. G. Galli, *Il pensiero filosofico di Cartesio* (Torino, 324 p.).
— D. D. Roșca, *Linii și figuri* (Sibiu, p. 39—71).
1946. J.-P. Sartre, *Descartes* (Genève, Paris, 147 p.).
1947. H. Lefebvre, *Descartes* (Paris, 311 p.).
— G. E. Bariè, *Descartes* (Milano, 345 p.).
— G. Mury, *Descartes* (Paris).
1950. A. Rivaud, *Descartes* (în: Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Vol. 3, Paris, p. 92—610).
1951. C. Serrurier, *Descartes, l'homme et le penseur* (Paris-Amsterdam).
— P. Dupont, *Descartes, théoricien, géant et solitaire. Histoire du chercheur à travers les âges* (Paris, 212 p.).
1953. M. Guéroult, *Descartes selon l'Ordre des raison* (Vol. 1.2, 1953).
1956. R. Lefèvre, *La vocation de Descartes* (Paris, P.U.F., Thése, 228 p.).
— F. Alquié, *Descartes. L'homme et l'oeuvre* (Paris, Nouvelle éd. 1969, 175 p.).
— V. F. Asmus, *Dekart* (Moskva, 1956, trad. rom. *Descartes*, Edit. Științifică, 1958, 407 p.).
1958. H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Ph. Reclam Jun., Stuttgart, 3. Aufl., 1968, p. 411—427).
1959. N. Baladi, *Descartes* (Cairo, 222 p.).
1962. Al. Posescu, *Începuturi ale materialismului modern* (București, Edit. Științifică).
1965. G. Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes* (Tübingen, 180 p.).
— A. Chavagne, *Descartes* (Bruxelles, 127 p.).
— C. Carbonara, *R. Cartesio* (Napoli, 190 p.).
1966. P. Mesnard, *Descartes, ou le Combat pour la Vérité. Présentation, choix des textes, bibliographie* (Ed. Seghers, Paris, 192 p.).
— G. Lot, *Descartes* (Paris, 192 p.).
1966. R. Specht, *Descartes*, in *Selbstzeugwissen und Bilddokumenten* (Hamburg, Reimbeck).
1967. R. Frondizi, *Descartes* (Buenos Aires, 119 p.).
1968. A. Kenny, *Descartes, A Study of his philosophy* (N. Y., Random House, 242 p.).
— W. Doney (ed.), *Descartes, A. Collection of critical essays* (London, 386 p.).
1969. B. Magnus / J. B. Wilbur (eds.), *Cartesian Essays. A. collection of critical studies* (The Hague, 147 p.).
1971. S. Gagnebin, *La Révolution cartésienne*, în: Gagnebin, *À la recherche d'une ordre naturel* (Neuchâtel, p. 277—292).
— G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes* (Vol. 1,2, Paris, J. Vrin).

— J. M. Morris, *Descartes 'Dictionary* (N. Y., 247 p.).
— R. S. Westfell, *The Construction of Modern Science-Mechanismus and Mechanics* (New York; Cambridge 1977).
1972. J.-M. Beyssade, *Descartes* (Paris, 128 p, p. 67—123 Bibliogr.).
— J-M. Beyssade, *Descartes,* în: Histoire de la philosophie. Idées et doctrines, III, sous la direction de F. Chatelet (Paris, p. 89—126).
1974. C. I. Gulian, *Descartes,* în: Gulian, *Introducere în istoria filosofiei, moderne* (București, Edit. Enciclopedică Română, p. 86—101).
— J. Rée, *Descartes* (London, N.Y., 1975, 228 p.).
1977. L. Pearl, *Descartes* Boston/Mass., 228 p.).
— F. Grayeff, *Descartes* (London, 126 p.).
1978. H. Gouhier, *Cartesianisme et Augustianisme au XVII^e siècle* (Paris, J. Vrin).
— M. Hoker (ed.), *Descartes. Critical ad interpretative essays* (Baltimore, 322 p.).
1981. W. Totok, *René Descartes,* în: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. V (Frankfurt a.M., V. Klostermann, p. 36—114).
1984. Florica Neagoe, *René Descartes,* în: *Istoria filosofiei moderne și contemporane,* Vol. I (București, Edit. Academiei, p. 277—302).
1985. M. Grene, *Descartes* (Minneapolis, Univ. of Minessota Press).
1987. L. S. Joy, *Gassendi, the Atomist, Advocate of History in a Age of Science* (Cambridge).
— T. Sorell, *Descartes* (Oxford University Press, Coll. „Past Masters").

4. Exegeze, studiul comparat și acțiunea istorică

1690. P.-Daniel Huet (Huetius), *Censura philosopiae cartesiane* (Kampen, repr. Hildesheim, N.Y., 1971, 223 p.).
1816. H. Ch. W. Sigwart, *Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie* (Neudruck der Ausgabe Tübingen, Aalen, 1974, 152 p.).
1874. É. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (trad. par M. Canguilhem, *Préface,* L. Brunschvicg, Paris, 1927: *Des Vérités éternelles chez Descartes,* 146 p.).
1882. P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus* (Marburg, Neudruck Hildesheim, 1978, 190 p.).
1890. L. Fischer, *Cogito ergo sum* (Leipzig, 58 p.).
1893. A. Koyré, *Descartes und die Scholastik* (Bonn, 1893, repr. Bonn 1971, 244 p.).
1898. E. Krantz, *Essai sur l'Ésthetique des Descartes. Rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature clasique française au 17^e siècle* (Paris, reimpr. Genève 1970, 370 p.).
1902. E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis,* în: Cassirer, Leibniz'System (Marburg, 1902).
1909. A. Kastil, *Studien zur neueren Erkenntnischeorie* I: *Descartes* (Halle).
1912. H. Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz* (1912, Giessen, 1920).
1912. L. Brunschvicg, *Les Étapes de la philosophie mathématique* (Paris, P.U.F., 1912, 3e éd. 1947).
1914. E. Bloch, *Die chemische Theorien bei Descartes und den Cartesianen* (in: Isis, I, 1914, p. 590—637).

1920. L. Blanschet, *Les antécédents historiques du „je pense, donc je suis"* (préf. par E. Bréhier, Paris, 325 p.).
— F. Meyer, *Zur systematischen Stellung des Descartes' schen Irrtumstheorie* (Breslau, 45 p.).
— L. Berthé de Besaucèle, *Les Cartesiens d'Italie; recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans la pensée italienne au 17e et 18e siècle* (Paris, 377 p.).
1922. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, (3. Aufl., Neudruck, Darmstadt, 1974, p. 439—505).
1923. C. von Brockdorff, *Descartes und die Fortbildung der kantischen Lehre* (München, 227 p.).
1924. C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (în: Oeuvres complètes, tome IX, Paris, 1924; repr. 5e éd. Paris, 1935, 322 p.).
— É. Gilson, *Descartes et la métaphysique scolastique* (Bruxelles, 35 p.).
— A. Faust, *Descartes und Augustin zur Unterscheidung von theoretischer und religiöser „Gewissheit"* (München, 39 p.).
1925. J. Maritain, *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau* (nouvelle éd., 1937, 285 p.).
1927 . L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris, P.U.F, 1927; 2e éd., 1953, p. 139—161: *La spiritualité cartesienne*).
1928. J. Sirven, *Les années d'aprentisage de Descartes* (Paris, 1928, réimpr. 1930, 498 p.).
1930. M. Uţă, *Descartes. Metafizica şi ştiinţa* (Bucureşti, Ed. Casa Şcoalelor).
— É. Gilson, *Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésiene* (rev. et augm. 2e éd., Paris, 1951, 344 p.).
1931. M. Leroy, *Descartes social* (Paris, 73 p.).
1932. M. Florian, *Metafizica şi problematica ei* (Bucureşti, Societatea Română de Filosofie).
— E. A. Burtt, *Descartes* (în: The metaphysical foundations of modern physical science, 2e éd., London, repr. 1950, 1954).
— J. Maritain, *Le Songe de Descartes* (Paris, 1932, nouvelle éd. 1965, 360 p.).
1933. G. de Ruggiero, *L'Età cartesiana* (Bari, 366 p.: Storria della filosofia 4).
1936. C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (Bucureşti, 119 p.; p. 11—36: Conceptul de mathesis universalis la Descartes).
— D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal. A study of his relation to modern french thought* (Oxford, 212 p.).
— P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes* (Paris, 235 p.).
1937. E. Colorini, *La Vérità eterne in Descartes e Leibniz* (in: Congrès Descartes. Travaux du 9e Congrès internationale de philosophie, Fasc. I, p. 132—140).
— E. Bergmann, *Die Einflüsse der Cartesianischen Philosophie in Deutschlad* (in: Congrès Descartes ... Fasc. 2, p. 105—112).
— O. Becker , *Husserl und Descartes* (in: Archiev für Rechts-und Sozialphilosophie 30, p. 152—157).
— H. J. de Vleeschauwer, *René Descartes. Levensveggen wereldbeschlouwing* (Nijemegen, Utrecht, Antwerpen, 281 p.).
— L. Brunschvicg, *Note sur l'epistémologie Cartesienne* (in: Revue Philos. de la France et de l'Étranger 123, p. 30—38).
— L. Brunschvicg, *La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens* (in: Revue de Mét. et de Morale 44, p. 1—20).
— J. Ebbinghaus, *Der Gebrauch des Prinzipes „cogito ergo sum" in der Descartes'chen*
— *Philosophie* (in: Congrès Descartes, Fasc. I, p. 99—104).
— P. Comarnescu, *Les normes de la vie sociale chez Descartes* (în: Congrès Descartes, Fasc. II, p. 86—94).

— R. Verneaux, *La sincérité critique chez Descartes* (in: Archeves de philosophie 13, 2, p. 15—100).
— A. Gehlen, *Die Bedeutung Descartes für eine Geschichte des Bewusstseins* (in: Dem Gedächtnis an R. Descartes, hrsg. von C. A. Egme, Berlin, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 30, 4, p. 37—47).
— E. Rideau, *Descartes, Pascal, Bergson* (Paris, 246 p., p. 11—110: Descartes).
— M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Pascal, S. Augustin* (Paris, novelle Ed. 1966, 294 p.).
— H. Daudin, *Le Rationalisme de Descartes* (in: Descartes. Cahier du Cercle Descartes, Paris, p. 5—33).
— H. Gouhier, *Essai sur Descartes* (novelle éd. 1949, 304 p.).
— P. Valéry, *Descartes* (in: Revue de Métaphisique et de Morale, 44, p. 693—710).
1940. A. Mattei, *L'Homme de Descartes* (Paris, 262 p.).
— V. Lazzeroni, *La formatione del pensiero cartesiano e scolastica* (Padova, 245 p.).
1941. H. Holzer, *Mathematik und Philosophie bei Descartes und Leibniz* (Wien, 132 p.).
1943. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (Paris, 633 p.).
1944. A. Koyré, *Entretiens sur Descartes* (Préf. R. Tenger, N. Y., Paris, 113 p.).
— L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (N. Y., Paris, 239 p., réimpr. Neuchâtel, 1945).
— M. Wundt, *„Cogito ergo sum"* (in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 10, p. 81—100).
1947. A. Tilman-Timon, *Etica lui Descartes* (București).
1948. H. Wein, *Von Descartes zur heutigen Anthropologie* (in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2, p. 296—314).
— A. Weber, *Der Begriff Intuition bei Descartes, Pascal und Bergson* (Luzen, 67 p.).
1950. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, 2e éd. 1966, 384 p.).
— S. Ware, *The influence of Descartes on J. Locke. A bibliographical Study* (in: Revue Internat. de Philos. 4, p. 210—230).
— J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (2e éd., Paris, 511 p.).
— A. Cuvillier, *Descartes et l'esprit cartésien* (in: Revue de Synthèse, 67, p. 81—113).
1951. L. Brunschvieg, *Écrits philosophiques, T.I.: L'humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Kant* (Paris, p. 11—107: Descartes).
— J. Sâiz Barberà, *De Descartes a Heidegger* (Madrid, 493 p.).
1952. J. F. Scott, *The scientific Work of R. Descartes* (London, 211 p.).
— A. G. A. Balz, *Descartes and the modern mind* (New Haven/Conn, 496 p.: p. 486—89: Bibliogr.).
— E. Flam, *Plato-Descartes-Kant* (Anwerpen, 357 p.).
1953. M. Wundt, *Wandlungen des Descartes-Bildes* (in: Zeitschrift für philos. Forschung 78, p. 315—325).
1954. A.-A. Devaux, *La phénoménologie de Husserl est-elle un „néocartesianisme?"* (in: Revue de philosophie 9, p. 260—283).
— G. Giacon, *La causalità nel rationalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz* (Milano, 400 p.).
1955. F. Alquié, *Science et métaphysique chez Descartes* (Paris, 136 p.
— M. Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie* (Basel, Winterthus, 196 p.).
1957. R. Lefèvre, *L'humanisme de Descartes* (Paris, 284 p.).
— É. Gilson, *Le „Descartes" de L. Lévy-Bruhl* (in: Revue philosophique la Franec et de l'Étranger, 147, p. 432—451.

1958. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance. De Pétrarque à Descartes* (Paris, 168 p.).
— R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes* (Paris, 340 p.)
— G. Milhaud, *Descartes' est-il rationaliste?* (in: Cahier rationalistes 169, p. 44—68).
1959. R. Lefèvre, *La métaphysique de Descartes* (Paris, 3e éd. rev. 1972, 128 p.).
1960. Ath. Joja, *Bacon și Descartes ca logicieni materialiști*, (în *Studii de logică*, București, Edit. Academiei, p. 299—348).
— J. Vuillemin, *Mathématiques et mathématique chez Descartes* (Paris 188 p.).
— R. Lefèvre, *La Bataille du „Cogito"* (Paris, 236 p.).
1962. V. Săhleanu, *Descartes și științele medico-biologice* (în: *Din istoria medicinii românești și universale*, București).
— Al. Posescu, *Începuturi ale materialismului modern* (București).
— J. Hintikka, *Cogito ergo sum: Inference or performance?* (in: Philos. Revue: 72, p. 3—32, contin. în: 72, 1963, p. 487—49).
— C.F. von Weizsäcker, *Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft* (Heidelberg, 29 p.).
— H. Rombach, *Die Bedeutung von Descartes und Leibniz für die Metaphysik der Gegenwart* (în: Philos. Jahrbuch 70, p. 67—97).
— H. Gouhier, *La pensée métaphysique des Descartes* (Paris, 412 p., 3e éd., 1978).
1963. N. K. Smith, *New Studes in the philosophy of Descartes. Descartes as pioneer* (London, 369 p.).
— R. A. Watson, *Berkeley in a cartesian context* (in: Revue Internat. de Philos. 17, p. 381—394).
— G. Buchdahl, *The relevance of Descartes' philosophy for modern philosophy of science* (în: British Journal of Philos. of Science 14, p.227—249).
— Elena Vianu, *Moraliștii francezi* (București, p. 121—154).
1964. R. R. Bubner, *Phänomenologie, Reflexion und Cartesianische Existenz.* Zu J.-P. Sartre, *Begriff des Bewusstseins* (Heidelberg, 192 p.).
— W. Röd, *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems* (München, 1964).
— Gh. Enescu, *Teoria carteziană a cunoașterii*, în „Reguli", în: R. Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului* (București, Edit. Științifică, 1964, p. VII—LX).
1965. L. J. Beck, *The metaphysics of Descartes. A Study of the „Meditations"* (London, 1965, N.Y., 1966, 307 p.).
— R. Lefèvre, *La pensée existentielle de Descartes* (Paris, 176 p.).
1966. L. Chauvois, *Descartes. Sa méthode et ses erreurs en physiologie* (Paris, 156 p.).
— N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A chapter in the history of rationalist thought* (N.Y., 119 p.).
1967. D. Mahnke, *Der Aufbau des philosophischen Wissens nach R. Descartes* (München/Salzburg, 165 p.).
1967. A. I. Sabra, *Theories of light from Descartes to Newton* (London, 363 p.).
— K. Löwith, Gott, *Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (Göttingen, p. 41—69).
1968. R. D. Mill, *Der Begriff der Gewissheit bei Descartes* (Stuttgart, 202 p.).
1969. C. Boyards, *L'influence des morales greco-latines et le role du Christianisme dans la morale de Descartes* (Grenoble, 281 p.).
— G. Buchdahl, *Metahysics and the philosophy of science. The classical origins: Descartes to Kant* (Cambridge/Mass., 714 p.).
— R. de Gourmont, *Pour commenter Descartes* (Paris, 91 p.).

— J. F. Caron, *Expression and scientific method in Descartes and Condillac* (Utica, N.Y., 242 p.).
— G. de Mello Kyja Kujaviki, *Descartes existencial* (Sao Paulo, 174 p.).
1970. M. Guéroult, Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz (Hildesheim, N.Y., 289 p.).
— R. Engelbrecht, *Der Begriff „Mathesis universalis" bei Descartes und Leibniz* (Wien, 275 p.).
— K. Prange, *Form und Sinn, Untersuchung zur Auseinandersetzung Heideggers und Ryles mit der cartesian-dualist* (Kiel, 483 p.).
— J. R. Vroomann, *R. Descartes. A biography* (N.Y., 308 p.).
— G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes* (Paris, 136 p.).
— E. Denissoff, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Troi essai sur le „Discours de la méthode* (Louvain, Paris, 136 p.).
— D. Baccini, *Renato Descarti. Il discorso sul metodo. Interpret. ed esposizione essenziale* (Roma, 140 p.).
1971. G. Sebba, *Time and the modern self. Descartes, Rousseau, Beckett* (in: Studium Generale, 24, p. 308—325).
— F. W. von Hermann, *Husserl und die Meditationes des Descartes* (Frankfurt a.M., 29 p.).
— W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonders Berücksicht der Cartesianischen Methodologie* (Bonn, 147 p., Kant-Stduien. Erg. H. 103).
1972. P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, III (1. *Istoria filosofiei moderne*, 2. *Problema ontologică, studiu introd. și note* de N. Gogoneață, Edit. Academiei, p. 105—135).
— F.-M. Beyssade, *Le temps et la vérité dans la philosophie prémière de Descartes* (Paris, 527 p.).
— H. Gouhier , *La pensée religieuse de Descartes* (2e éd. rev. et complété, Paris, 345 p.).
— J. Chouillet, *Descartes et le problème de l'origine des langues au 18e siècle* (in: Dix-huit siècle 3, p. 39—60).
— R. R. Sommese, *Cartesian categories in twentieth century philosophy of mind* (Yale Univ., 255 p.).
— L. Gäbe, *Descartes' Selbstkritik* (Marburg, 174 p.).
1973. H. Caton, *The originin of subjectivity. An essay on Descartes* (London, 248 p.).
— H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le „Discours de la méthode", la métaphysique et la morale* (3e éd., Paris, 312 p.).
— Ath. Joja, *Descartes și modelul matematic* (în: *Probleme de logică*, vol. V, București, Edit. Academiei, p. 7—29).
— A. De Waelhens, *Descartes und das phänomenologische Denken* (in: Husserl, hrsg. von H. Noack, Darmastadt. p. 188—209).
— Ath. Joja, *Les entités abstraites chez Galilée, Descartes et Leibniz* (in: Revue Romaine de Sciences Sociales. Série de philosophie et logique 17, p. 3—35, 307—314).
— J. Xirau, *Descartes*, Leibniz, Rousseau (México, 178 p.).
— J. Voss, *Noam Chomsky et la linguistique cartesienne* (in: Revue Philos. de Luovain 71, p. 512—537).
1974. R. Aron, *Discours contre le méthode* (Paris, 317 p.).
— F. Alquié, *Le Cartésianisem de Malebranche* (Paris, 555 p.).
— J. M. Meisel, *On the possibility of non-Cartesian linguistics* (in: Linguistics 122, p. 25—38).
1975. J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Vol. 2 (Paris, p. 28—53).
— *Heidegger et la situation métaphysique en Deutschland* (in: Archives de philosophie 38, p. 253—265: Bulletin cartésien 4).

— R. L. Lewis, *Descartes and Malebranche. A structural history* (Austin/Texas, 228 p.).
— J.-L. Marion, *De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique du „capable/capax" chez Descartes* (in: Revue Philos. de Louvain 73, p. 262—293).
— J. Delesalle, *La morale de Descartes* (2. vol., Lille).
— J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris).
1976. J.-F. Revel, *Descartes inutile et incertain* (Paris, 126 p. Titlul preia o formulare a lui B. Pascal).
— H. Wagner (hrsg), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von R. Descartes bis G. W. F. Hegel* (Bonn, 185 p.).
— J.-R. Armogathe et J.-L. Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de R. Descartes*, avec des listes de leçons et conjectures établ. par G. Crapulli (Roma, 163 p.: Corpus Cartesianum 1).
— W. E. Akt, *A Study of Descartes, „Cogito" certainty and its place in cartesian metaphysics* (Ohio, 184 p.).
— J. Kopper, *Descartes und Crusins über „Ich denke" und leibliches Sein des Menschen* (in: Kant-Studien 67, p. 335—352).
1977. E. Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. II (București, Ed. Științifică și Enciclopedică, p. 38—84).
— P. A. Cahné, *Index du Discours de la méthode de R. Descartes* (Roma, 90 p.: Corpus cartesianum 2).
— J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana* (Den Haag, 147 p.).
1978. E. M. Curely, *Descartes against the sceptic* (Oxford/Cambridge-Mass., 242 p.).
— B. Williams, *Descartes: the project of pure inquirg* (Hassocks/Sussex, 320 p.).
— R. Hildebrandt, *Cartesianische Linguistik. Eine Analyse der Sprachauffassung N. Chomsky* (Bern, 236 p.).
— N. Grimaldi, *L'éxpérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris, 253 p.).
— J. Mittelstress, *Die Idee einer mathesis universalis bei Descartes* (in: Perspektiven der Philosophie 4, p. 177—192).
— C. Link, *Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuezeitischen Metyphysik durch Descartes* (Stuttgart, 339 p.).
— M. D. Wilson, *Descartes, The Argument of the philosophers* (London, 255 p.).
1979. L. Oeing-Hanhoff, R. Descartes: *Die Neubegründung der Metaphysik* (in: *Grundprobleme der grossen Philosophen* (hrsg. von J. Speck): Philosophie der Neuzeit I (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 35—73).
1985. W. Röd, *Descartes et l'Allemagne* (in: Les Études Philosophiques, 2, p. 161—173).
— F. P. Van De Pitte, *Descartes' Innate Ideas* (in: Kant-Studien 76, H. 4, p. 363—384).
1986. D. Garber, *Las ideas cartesianas* (in: *Ideas y Valores*, Bogoda/Columbia, N. 71—72, p. 3—22).
— Gisela Loeck, *Die deduktiv — nomologische Erklärung als Erfindung Descartes* (in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, H. 1, p. 53—89).
— J. Cottingham, *Descartes* (Oxford, Blackwell, 171 p.).
1987. N. Grimaldi, *Sur la volonté de l'homme chez Descartes* (in: Archives de Philosophie 50, Cahier 1, p. 95—107).
— J. J. Katz, *Descartes's Cogito* (in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 68, N. 3—4, p. 175—196).

1987. Al. Boboc, *L'unité de la méthode et de la connaissance chez Descartes. La présence du Discours de la méthode dans la pensée contemporaine* (in: Revue Roumaine dès Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique, T. 31, N. 3—4, p. 280—284).
— R. Spaemann, *Das „sum" im „Cogito sum"* (in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41, H.3, p. 373—382).
1988. J. Vuillemün, *L'intuitionisme moral de Descartes et le „Traité des passions de l'âme"* (in: Kant-Studien. 79, H.1, p. 17—32).
— Al. Boboc, *Spiritul științific modern în modelări clasice : Discursul asupra metodei și Principiile matematice ale filosofiei naturale* (in: Analele Universității București, Filosofie, Anul XXXVII, p. 7—12).
— T. Raveica, *L'héritage de Descartes* (in: Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași, Serie Nouă: Filosofie, T. XXXV, Nr. 1, p. 20—24).
— P. Dumitrescu, *Descartes dans la pensée philosophique roumaine* (in: *Ibidem*, p. 24—28).
— P. Ioan, *L'actualité du Cartésianisme* (in: *Ibidem*, p. 28—32).
— Corina Dimitriu, *„Je dit, donc nous sommes"* (variations poetiques sur un thème philosophique) (in: *Ibidem*, p. 32—35).
— Șt. Afloroaei, *Logos et reclusion de la folie* (in: *Ibidem*, p. 35—37).
— I. Grigoraș, *Le relatif et l'absolu moral dans l'éthique cartésienne* (in: *Ibidem*, p. 37—39).
— C. Pavel, *R. Descartes et la scolastique* (in: *Ibidem*, p. 39—42).
1989. G. Zoeller, *From Innate to A Priori: Kant's Radical Transformation of Cartesian-Leibnizian Legacy* (în „The Monist", vol. 72, Nr. 2, p. 222—235).
— E.K. Specht, N. Erichsen, K. Schuttauf, *Die Emphindungen des Anderen. Ein Disput Zwischen Cartesianer und Wittgensteinianer* (în „Grazer Philosophische Studien", Vol. 33/34, p. 305—334).

Aprecieri asupra lui Descartes și a operei sale

— „Descartes a descoperit în treizeci de ani mai multe adevăruri decît toți ceilalți filosofi laolaltă".

(**Malebranche,** *Recherche de la verité,* 1674).

— „Descartes, acest muritor din care s-ar fi făcut un Dumnezeu/La păgîni, și care ține locul / Între om și spirit".

(**La Fontaine,** *Discours à M^me^ de la Sablière; Fable,* X, 1679)

— „În cursul a trei mii de ani s-a tot filosofat asupra diverselor principii; iată însă că într-un colț al pămîntului se ridică un om care schimbă din temelii înfățișarea filosofiei, pretinzînd totodată că toți cei care au scris înaintea lui nu au înțeles nimic din principiile naturii. Acestea însă nu sînt doar promisiuni deșarte, căci trebuie recunoscut că acest nou venit dă mai multă lumină asupra cunoașterii lucrurilor naturale decît au dat toți ceilalți laolaltă".

(**Nicole,** *Traité de la faiblesse humaine,* 1680)

— „Grație acestei noi maniere de a raționa, nu numai în cele mai bune lucrări ale noastre de metafizică și de fizică, ci și în cele de religie, morală și critică, domnește o precizie și o justețe care pînă în prezent nu fuseseră deloc cunoscute".

(**Fontenelle**)

— „Un mare om dă cîteodată tonul unui întreg secol; cel căruia i s-ar putea acorda în modul cel mai legitim gloria de a fi stabilit o nouă artă de a raționa era un excelent geometru".

(**Fontenelle,** *Preface de l'Histoire de l'Academie,* 1699)

— „Obișnuiesc să spun că filosofia carteziană este anticamera adevărului și că e dificil de a pătrunde mai departe, fără să fi trecut pe aici".

(**Leibniz**)

— „... Geometria sa se situa așa de mult deasupra secolului, că numai foarte puțini oameni erau în stare să o înțeleagă. Aceasta s-a petrecut și cu Newton și se petrece cu toți oamenii mari: trebuie ca secolul să alerge după ei, pentru a-i ajunge".

(*Eloge de Descartes*, par **Thomas,** 1765)

— „Nu-i pot ierta lui Descartes faptul că deși ar fi voit să se abțină de a vorbi despre Dumnezeu, în filosofia sa nu s-a putut împiedica de a-i da un bobîrnac; și asta pentru că a vrut să pună lumea în mișcare. După ce a făcut-o, nu s-a mai ocupat de Dumnezeu".

(**Pascal,** *Scrieri alese*)

— „Nu mă tem deloc să avansez ideea că această explicație a greutății este una dintre cele mai elegante și mai ingenioase ipoteze, pe care filosofia le-a imaginat vreodată (...) Dacă el (Descartes, n.n.) s-a înșelat asupra legilor mișcării, cel puțin a ghicit primul că trebuie să se ajungă la ele".

(**D'Alembert,** *Encyclopèdie, Discours préliminaire 1751*)

— „Într-o critică ce s-a făcut la Londra discursului D-lui Fontenelle, cineva a îndrăznit să afirme că Descartes nu ar fi un mare geometru. Cei care vorbesc astfel, ar putea să-și reproșeze că își bat doica".

(**Voltaire,** *Lettres anglaises,* XIV *1734*)

— „Descartes este unul dintre oamenii care au început din nou, cu toate de la capăt, și cu el începe cultura, gîndirea epocii moderne".

(**G. W. F. Hegel,** *Prelegeri de istorie a filosofiei,* I *1818*)

— „... Există două tendințe în materialismul francez: una pornește de la Descartes, iar cealaltă de la Locke. Cea de-a doua este prin excelență un element al culturii franceze și duce direct la socialism. Cea dintîi, materialismul mecanicist, duce la științele naturii propriu-zise, așa cum s-au dezvoltat ele în Franța".

(**K. Marx,** *Sfînta familie,* 1845)

— „În *fizica* sa, Descartes a atribuit materiei o forță creatoare de sine stătătoare și a considerat mișcarea mecanică drept viața materiei. El a separat complet *fizica* sa de *metafizica* sa. În cadrul fizicii sale *materia* reprezintă unica *substanță,* unica bază a existenței și a cunoașterii (...). Materialismul *cartesian* dăinuie și azi în Franța. El a dobîndit mari succese în științele mecanice ale naturii...".

(**K. Marx,** *Op. cit.*)

— „... Descartes e cel care a dat o lovitură mortală nu numai scolasticii, care pretutindeni a sucombat, ci și filosofiei și literaturii manieriste a Renașterii. El este Malherbe al prozei; adăugăm că este Malherbe și Corneille laolaltă. Odată cu apariția *Discursului despre metodă*, aproape în același timp cu *Cidul*, tot ceea ce în Franța era spirit solid, obosit de imitații neputincioase, amator de adevăr, de măreț și frumos au recunoscut deodată chiar limbajul pe care îl căutau".

(Victor Cousin)

— „Ceea ce e incontestabil, este că întreaga filosofie modernă s-a dezvoltat în cadrele stabilite de Descartes (...) ar fi ușor de demonstrat că *Discursul despre metodă* conține, în genere, întreaga gîndire modernă".

(P. Janet)

— „Dar alți oameni sînt mari pentru că reprezintă tot ce epoca lor posedă ca forțe latente și magia lor constă în faptul că oglindesc viitorul. Ei exprimă ideile care vor fi gîndurile tuturor două sau trei secole după ei. Așa a fost René Descartes ...".

(**Huxley**, *Les Sciences Naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, XIV)

— „Cartesius ne este cel mai îndeaproape filosof după Platon și Aristotel (...). Platon a dezvăluit natura *gîndului*, Aristotel a *gînditului* (...), iar Cartesius face din *gînditor începutul filosofiei*".

(**Titu Maiorescu**, *Relația*, 1859)

— „Soliditate, noutate, claritate, metodă și rigoare — iată calitățile eminamente franceze pe care Descartes ne-a învățat să le cercetăm, să le obținem, să le apreciem înainte de toate".

(**L. de Launay**, *Descartes*, 1923)

— „*Discursul despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*" este „*biografia* unei gîndiri (...). Prin aceasta, Descartes este omul ideal al secolului al XVII-lea, *omul-gîndire*".

(**G. Lanson**, *Histoire de la littérature française*, I, 1923)

— „După o distincție de termeni familiari lui Descartes trebuie să vedem în *Discurs* explicația a ceea ce, în *Eseuri*, constituie indiciul unei revoluții veritabile în concepția seculară despre matematică de o parte, despre fizică de altă parte, în timp ce *Eseurile*, ele însele,

constituie „proba" excelenței și a universalității metodei formulate în a doua parte a *Discursului*. Aceasta este perspectiva inițială a manifestului lansat de Descartes în 1637".

(**L. Brunschvicg**, „Revue de Métaphysique et de Morale", n°. 3, 1927)

— „... studiul *Meditațiilor* lui Descartes a acționat nemijlocit în noua configurație a fenomenologiei, conferindu-i forma pe care o are astăzi și care ne permite într-un fel, să o numim *un nou cartesianism*, un cartesianism al secolului XX".

(**E. Husserl**, *Conferințe pariziene*, 1929)

— „... nici o metodă nu a cucerit mai multe capete culte decît cea a lui Descartes. De mai bine de 300 de ani, dinainte chiar de a publica un singur rînd și pînă astăzi (...), Descartes n-a încetat de a fi un geniu model".

(**C. Noica**, *Prefață* la *René Descartes, Regulae ad directionem ingenii*, 1935)

— „Descartes este primul care a scris o expresie algebrică așa cum scriem noi astăzi. Este o fericire pentru noi că Descartes a gîndit ca un filosof; faptul acesta l-a împiedicat de-a cădea și el în greșeala înaintașilor săi matematicieni, care erau prea robiți geometriei pentru a putea ieși din ea".

(**Miron Nicolescu**, *De la Euclid la Descartes*, în: „Revista de filosofie", nr. 4/1937).

— „Ca un modern între moderni, Descartes înainte de a purcede la construcție, întreprinde o ascuțită și fecundă operă de analiză. Și această operă de analiză n-a întreprins-o numai în ce privește condițiile cunoașterii, ci a făcut-o și în ce privește materia însăși a acestei cunoașteri. Această din urmă operă a făcut-o Descartes ca savant".

(**D. D. Roșca**, *Actualitatea lui Descartes*, 1933).

— „Descartes găsește cea dintîi formulă sistematică a gîndirii înainte și de aceea poate fi recunoscut ca începător și întemeietor".

(**M. Florian**, *Imm. Kant* în: *Istoria filosofiei moderne*, 1938)

— „Ne vom opri ceva mai mult asupra metodei, care constituie desigur marea inovație a lui Descartes, căci de la el și pînă azi nu s-a mai produs nici o cugetare științifică care să se fi abătut de la principiul acestei metode".

(**Tudor Vianu**, *Introducere în știința culturii*, 1931, în *Opere*, vol. 9)

— „Prin metoda sa, Descartes a dat în mod definitiv gîndirii moderne, în special în Franța, gustul ideilor clare și distincte. Metoda sa a stimulat cercetarea acestor idei în așa măsură, încît s-a integrat în cultura noastră și a produs o « nevoie culturală » profund originală. Orice francez este astăzi puțin cartesian".

(H. Lefebvre, *Descartes*, 1947)

— „... Trebuie să fi străbătut întreg drumul lui Descartes pentru a întrevedea lumina unei concepții mai adevărate".

(V. F. Asmus, *Descartes*, 1956)

— „Sublinierea de către Descartes a aspectului creator al utilizării limbajului, trăsătură esențială și definitorie pentru limbajul uman, își află încheierea rodnică în eforturile lui W. von Humboldt de a dezvolta o teorie comprehensivă a lingvisticii generale".

(M. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, N. Y., 1966)

— „... Nimic nu m-a impresionant în istoria acestor ani ca întîlnirea spirituală dintre Galilei și Descartes (...). Semnificația acestei întîlniri merge mult peste unele dezacorduri imediate. Ea revelează lupta de front a două generații excepționale, pentru a deschide legilor naturii drumul libertății".

(Octav Onicescu, *Învățați ai lumii*, 1975)

Indice de nume*

---

* Numele culese cursiv se găsesc numai în notele critice și comentariile de la textul de bază.

Indicele este realizat de *Marin Aiftincă*.

ACADEMIA ROMÂNĂ

Descartes și spiritul științific modern • RENÉ DESCARTES, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul, în științe* (Descartes et l'esprit scientifique moderne • RENÉ DESCARTES, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences), București, Editura Academiei Române 1990, 200 p.

TABLE DES MATIÈRES

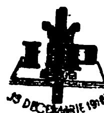
ACADEMIA ROMÂNĂ

Descartes și spiritul științific modern • RENÉ DESCARTES, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe* (Descartes and modern scientific thought • RENÉ DESCARTES, Discourse on the Method of Properly Guiding the Reason in the Search for Truth in the Sciences), București, Editura Academiei Române, 1990, 200 p.

CONTENTS

Redactor : ECATERINA IONESCU
Tehnoredactor : SILVIA DEOCLEȚIAN

Format : 16/61×86
Bun de tipar : 12. 02. 1990.
Coli tipar : 12,50.
C.Z. pentru biblioteci mari : 194,1 : 1 « 19 »
C.Z. pentru biblioteci mici : 1



Tiparul executat sub comanda
Nr. 525
Intreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918", București, România

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Lei 13

ISBN 973-27-0139-0